
Issn:2676-1939
الإيداع القانوني: مارس 2019
Eissn: 2716-9057
المدار
Cognitive Center for Studies and Research
مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات
Issn:2676-1939
Légal deposit: March 2019
Eissn: 2716-9057
مجلة مدارات تاريخية
Journal Of MADARAT TARIKHIA
المجلد: 04
العدد: 01
أفريل 2022
Volume : 04
Issue : 01
Avril : 2022
مجلة مدارات تاريخية
مجلة مدارات تاريخية
مجلة دورية أكاديمية محكمة
تعنى بالبحوث والدراسات التاريخية
Journal Of Madarat Tarikhia
Reviewed Academic International
Periodical Magazine
For Historical And Researches Studies

مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات

مجلة مدارات تاريخية

دورية دولية محكمة ربع سنوية

تعنى بالبحوث والدراسات التاريخية

المجلد الرابع – العدد الأول – أفريل 2022

الرقم الدولي للمجلة ردمد: 2676-1939

الإيداع القانوني: مارس -2019

ترسل جميع المراسلات إلى رئيس هيئة تحرير مدارات تاريخية
العنوان الالكتروني:
madaratmagazine@gmail.com
حساب المجلة عبر البوابة الوطنية للمجلات العلمية
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/654

التعريف وأهداف المجلة

التعريف بالمجلة

مجلة علمية دولية محكمة متخصصة في الدراسات التاريخية، تصدر دوريًا عن مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين من مختلف جامعات الوطن وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين من مختلف الدول العربية والأجنبية (تونس- المغرب- موريطانيا- ليبيا- الامارات- فرنسا- العراق- فلسطين- مصر...) وتصدر المجلة بصفة ربع سنوية مرة كل أربعة أشهر، مع امكانية صدور أعداد خاصة ببعض القضايا والدراسات التي قد تطرح من طرف ادارة المجلة وهيأتها العلمية. اهتمامات المجلة وأهدافها: مجلة مدارات تاريخية عبارة عن مجلة متخصصة في الدراسات والأبحاث التاريخية الجادة، تستهدف نشر المقالات ذات القيمة العلمية العالية في مختلف مجالات الدراسات التاريخية، تعرض المجلة جميع مقالاتها للعموم عبر موقعها وكذا مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، مع إضافتها لفهارس أغلب محركات البحث الجامعية، بهدف المساهمة في إثراء موضوعات البحث العلمي

أهداف المجلة:

- الاهتمام بالدراسات التاريخية عموما وتاريخ الجزائر خصوصا الحافل بالأحداث والإنجازات الحضارية .
- -نشر المقالات ذات القيمة العلمية في شتى حقول المعرفة التي تتيحها المجلة.
- -السماح للباحثين من أساتذة وطلبة دكتوراليين من النشر وفتح آفاق الكتابة التاريخية وفق المناهج الجديدة
- -السعي للارتقاء بالأبحاث العلمية وبلوغ مصاف مؤشرات الجودة والتميز.

الهيئة العلمية الاستشارية

د/عادل نجيم/ جامعة صفاقس/ تونس	د/عبد الرحمن بعثمان/ جامعة احمد دراية/أدرار/ الجزائر
د/عصام منصور صالح عبد المولى/ جامعة طبرق/ ليبيا	د/علال بن عمر/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
د/فتحي جمعة محمد عريبي/ جامعة غريان/ ليبيا	د/كمال بن صحراوي/ جامعة ابن خلدون/تيارت/ الجزائر
د/لخضر بن بوزيد/ جامعة محمد خيضر/ بسكرة/ الجزائر	د/لوبنى زبير/ جامعة القاضي عياض/ المغرب
د/ بشرى حسين الحمداني/ الجامعة العراقية/ العراق	د/محمد لمين باريك/ جامعة حائل/ السعودية
د/نصر الدين العربي/ جامعة المرقب/ ليبيا	د/نواف عبد العزيز ناصر الجحمه/ الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب/ الكويت
د/هيوا عزيز سعيد علي/ جامعة السليمانية/ العراق	د/يحي بكلي/ جامعة طيبة / السعودية
د/جمال مسرحي/ جامعة باتنة 1/ الجزائر	د/عمار غرايسة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي / الجزائر
د/محمد نفاد/ الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس/مكناس/ المغرب	د/ العيد غزالة/ جامعة تونس/ تونس
د/ غسان محمود وشاح/ الجامعة الإسلامية/ غزة/ فلسطين	د/ أحمد بن خيرة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
أ/ لبصير سعاد/ المدرسة العليا للأساتذة/ قسنطينة/ الجزائر	د/ التجاني مياطة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
د/أشرف صالح محمد/ جامعة ابن رشد/ هولندا	

كلـــمة العـــــــدد

على بركة الله وحسن عونه وتوفيقه...

ها نحن نصل للمجلد الرابع والسنة الرابعة من إصدارات مجلة مدارات تاريخية التي أنطلقت باكورة أعدادها مع بداية سنة 2019، وصدر منها العدد الأول خلال شهر مارس 2019، ليعقبه عدد خاص بالمرحوم الدكتور محمد بن عمارة رحمه الله والذي كان عضوا معنا في هيئة التحرير العلمية والاستشارية لمجلة مدارات تاريخية، وصدر العدد الخاص خلال شهر أفريل 2019.

نفتتح الكلمة للعدد الأول من المجلد الرابع ونحن نستقبل عام جديد 2022، ونحن نسير في أيام هامة تشهدها الأمة الجزائرية والجامعة الجزائرية بشكل عام، في ظل التحولات والتغيرات الكبرى التي تسير عليها الدولة الجزائرية من خلال جملة الإصلاحات التي أدخلتها الهيئة العليا للبلاد والطموح لبلوغ ثورة علمية ومعرفية مع المستقبل القريب ان شاء الله.

وعشنا أيضا في الأيام القليلة الفارطة ذكرى عزيزة علينا كجزائريين وهي ذكرى عيد النصر، حيث كان ذلك اليوم بالفعل انطلاقة جديدة لجزائر الحرية والاستقلال، ونحن نعيد الذكرى مجددا لنحمل رسالة الأجداد ونسعى لبناء هذا الوطن بالفكر والتضحية والسمو به الى مصاف الدول المتطورة.

وهاهي مجلة مدارات وبالتنسيق مع مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات تتابع وتساير كل هذه التغيرات على جميع المستويات حتى يكون للباحث والمفكر والعالم والمؤرخ دوره في رسم ملامح هذا التحول وتأريخه ونقده وتحليله ليكون مادة صالحة للتطبيق والتنفيذ وتكون وثيقة للأجيال القادمة في المستقبل.

وكما في الأعداد السابقة ستجدون في العدد كوكبة من المقالات العلمية الجادة والرزينة، على مختلف أصعدة البحث التاريخي، وفي شتى جوانبه المعرفية المتعددة، ومن مختلف الروئ والقراءات، كما ضم العدد نخبة من الباحثين المتميزين كل حسب تخصصه ومن مختلف أقطار العالم العربي والإسلامي، فنسعد في أسرة مجلة مدارات بهذا التنوع الجغرافي الذي جمعته صفحات مجلة مدارت تاريخية.

رئيس التحرير

أ/ عبد القادر عزام عوادي

الفهـــرس

عنوان المقال: مسلك الحجاج المغاربة أواخر القرن 11ه/17م، من خلال الرحلة الحجازية لأبي عبد الله محمد بن علي الرافعي التطواني "المعارج المرقية في الرحلة المشرقية".

Title in English :the Passage of Moroccan Pilgrim late the 11th Century(of the Hejri year)/17th Century AD to Hejaz through Mohammad Ibn Ali Arrafii s Journey.

الاسم الكامل للباحث ا(*): المهدي شدال

طالب باحث في سلك الدكتوراه (السنة الخامسة) جامعة محمد بن عبد الله ـ فاس سايس ـ المغرب.

cheddal.mehdi@gmail.com*

تاريخ الارسال: 2021/10/07 تاريخ القبول: 2020/04/02 تاريخ النشر:2022/04/26

الملخص بالعربية:

شكل المشرق الإسلامي مقصدا روحيا ومعرفيا للمغاربة منذ الفتح الإسلامي لبلاد المغرب الأقصى، لأداء مناسك الحج وفي نفس الوقت طلب العلم والاستزادة منه على يد كبار المشايخ والعلماء. وما نريد تناوله في هذا المقال هو تسليط الضوء على الرحلة الحجازية المغربية خلال القرن 11ه/17م، من خلال متن رحلة محمد بن علي الرافعي التطواني لنتبين مسار الرحلة الحجازية التي سلكها الحجاج المغاربة عبر الطريق البحري، بركوب البحر الأبيض المتوسط إلى غاية الأراضي المصرية وصولا إلى بلاد الحجاز، والتي لم تخل من المخاطر الطبيعية والبشرية الأمر الذي يكشف لنا

(*) **المهدي شدال: البريد الالكتروني: cheddal.mehdi@gmail.com**

طبيعة المغامرة والتضحيات التي تكبدها الحاج المغربي للوصول إلى البقاع الشريفة لأداء مناسك الحج.

الكلمات الدالة: الرحلة الحجازية- محمد بن علي الرافعي ـ المسالك ـ المغرب الإسلامي ـ الركب البحري ـ حوض الأبيض المتوسط ـ المخاطر ـ المشرق الإسلامي.

Abstract:

Ever since the Islamic Conquests Of Morocco/Maghreb, the Islamic Orient has always represented a destination for spirituality and Knowledge seeking. The essay at hands aims at shedding light on the Moroccan Hejaz voyage throughout the eleventh century of the Hijri Islamic year(the seventeenth century AD),taking Mohammad Ibn Ali Arrafii s journey as instance. The journey serves as an illustration of the various perils that Moroccan pilgrims were ready to encounter in their trek through the Mediterranean Sea, passing by Egypt, to the Hejaz territories, all for the sake of reaching the sacred lands of the pilgrimage.

Keywords: the Hejaz journey/ the journey to Hejaz – Passages – the Islamic Maghreb Morocco – Cruises/ voyage – Mediterranean Basin perils/dangers/ risks the - Islamic Orient.

تمهيد:

تعد الرحلة الحجازية المغربية مصدرا من المصادر التاريخية لمنطقة الحجاز، ونصا خصبا لتقديم معلومات تاريخية عن كيفية اتصال المغاربة بالشرق الإسلامي، ومرجعا للمؤرخين قصد

تشكيل صور للأماكن الجغرافية[1]، وطبيعة البنية الاجتماعية، والخصائص الثقافية، والشعائر الدينية. فالحج هو الركن الأعظم في شعائر الإسلام، لهذا صارت رحلة الحج بالنسبة للمسلم من أهم ما يتمناه ويرجوه في حياته، فيتحمل من أجلها الأهوال والصعاب، ولا تخفى المكانة التي تحتلها زيارة البقاع المقدسة ببلاد الحجاز في قلب كل مغربي، حيث يعد يوم خروج الحاج يوما موعودا ومشهودا[2]. ونظرا لصعوبة المسالك وكثرة المخاطر والمهالك في الطريق، كان على الحاج المغربي توديع أهله، وكتابة وصيته، فلربما لن يعود إليهم[3]. كما شكل الحج للكثير من المغاربة فرصة ثمينة للتحصيل العلمي عبر المحطات التي يسلكها ركب الحجيج، الأمر الذي يجعلنا لا نسلم بأحادية الدافع الديني للقيام بالرحلة الحجية، فهناك الدافع العلمي من أجل الاتصال بكبار العلماء والمشايخ، لتحقيق الروايات وأخذ الأسانيد والإجازات، والاطلاع على المؤلفات، ومناقشة المسائل العلمية والنوازل الفقهية، فينتهز الراحل فرصة هذا السفر الطويل الذي يبتدئ من المغرب الأقصى مرورا بالمغرب الأوسط وافريقية والمغرب الأدنى ومصر، انتهاء بالحرمين الشريفين للقاء كبار علماء المسلمين. ولفهم ظروف أداء فريضة الحج عند أهل المغرب خلال القرن 11هـ/17م، والمسار الذي يقطعونه والمخاطر التي تواجههم، سنعتمد على نص رحلة علي الرافعي المسماة "**المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**"[4].

أولا: محمد بن علي الرافعي التطواني وظروف انطلاق رحلته الحجية:

هو الفقيه الأديب محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي الرافعي الأندلسي التطواني، ولد في حوالي 1036هـ/1630م[5]، من تلاميذ الشيخ علي بركة ومريدي الطريقة الناصرية. عاصر مختلف الأحداث العسكرية التي شهدتها المنطقة الشمالية للمغرب الأقصى، كتحرير المعمورة سنة 1092هـ/1681م، وطنجة 1092هـ/1681م، والعرائش سنة 1101هـ/ 1690م زمن حكم السلطان العلوي المولى إسماعيل. خلف مجموعة من الكتابات التي جعلته يتبوأ مكانة علمية رفيعة بالمدينة، وهي أربعة كتب:

- ✓ رحلته الشرقية المسماة "**المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**"، تحدث فيها عن رحلته إلى بلاد الحجاز لأداء فريضة الحج سنة 1096هـ/1684م.
- ✓ "**ديوان شعري**" ضم قصائد كثيرة يمدح فيها أولياء تطوان أمثال: الشيخ الجعيدي، وعلي الفحل، وطلحة، والدريج، والمصيمدي... بالإضافة إلى أبيات في رثاء بعض أصدقائه كأبي القاسم أبريل، ومحمد قرضناش وصهره العربي مدينة، ومدح شيخه العلامة علي بركة.
- ✓ **تأليف الرسائل في الحث على الجهاد** من أجل تحرير الثغور المحتلة بالمنطقة الشمالية.
- ✓ **تأليف في الأدعية والأوراد والأذكار**، أثبت فيه جميع الأدعية والأوراد المتداولة في عصره، مبتدئا بما يقال بعد صلاة الصبح وما يدعى به في الركوع والسجود وقبل الصلاة وبعدها. ثم الورد الذي تلقاه عن الشيخ الحسن اليوسي أحد أقطاب الطريقة الناصرية بالمغرب الأقصى.

ينتمي الرافعي إلى طبقة اجتماعية متوسطة لأهل تطوان، وما يؤكد هذا الطرح هي المعاناة التي واجهها عند اعتزامه السفر لأداء فريضة الحج حين ذكر: **« لما عزمت على حج بيت الله الحرام، وزيارة قبر نبينا عليه الصلاة والسلام منة من الله وإرشادا، ونعمة منه سبحانه وإسعادا... ولم أزل أحاول أرهن أو أبيع ما كان بيدي من الطارف والتليد السريع، لأتزود في تلك الطريق، وأتعاون مع الصاحب والرفيق، فلم يرد أحد من التجار، الذي خصوا في الوقت بالجاه والافتخار، أن يرهن منا شيئا أو يشتري، فسرت في حيرة من أحوال الزمان الذي يصيب بمصائب ويعتري... فما أخاطبهم بلين من القول وخضوع وأنا بينهم رهينا مهينا مروع، فكل منهم اعتذر لنا بأعذار واهية اعتل بها فأدبر وسار، فلما عاينت امتناعهم عن المعروف وفعل الطاعة الذي المؤمن بها موصوف، صرت كالواله الحيران في الأزقة أطوف وكلهم حاد عن فعل الخيرات، وامتنع لنا عن قضاء الحاجات...»** [6].

يعد عصر الرافعي عصر الاستقرار السياسي والأمني النسبي بالمغرب، فهو عهد السلطان العلوي المولى إسماعيل، الذي ستشهد فيه مدينة تطوان خضوع للسلطة المركزية الحاكمة بعد مدة من استقلالية عن الحكم المركزي[7]، وقد رافق ذلك انتعاش للحركة الثقافية حيث بدأ يقصدها الراغبون في التحصيل المعرفي والحصول على الإجازة العلمية، وتكثير المشيخة خاصة بعد استقرار الشيخ علي بركة الذي يعد أحد أبرز علماء المدينة[8].

ثانيا: مصاعب الرحلة:

انطلقت هذه الرحلة كما ذكر صاحبها يوم الجمعة 8 جمادى الأولى بعد صلاة الظهر من عام 1096هـ الموافق 12 من أبريل سنة 1685م، من ميناء مرتين بمدينة تطوان، إلى حدود 10 شهر رجب عام 1097هـ الموافق 2 يونيو سنة 1686م، وهو تاريخ منتهى رحلته بدخوله مدينة تطوان. لتكون الرحلة قد استغرقت سنة كاملة وشهرين، وقد أشار الرافعي إلى مصاعب الطريق وأهوالها والمرتبطة بالطبيعة، كالرياح والأمطار ووسائل النقل البحرية المعتمدة على الأشرعة والتجديف حين ذكر: «**والرياح تهب، والأمطار تصب، والأنام خاشعة إلى ربها ضارعة تصيح بصوت واحد العفو يا مالك يا واحد، فكم من إنسان شاهدته منكمشا بالطريق كادت نفسه تزهق من شدة البرد، وكم من سائر على قدمه اعتراه أكمام من المطر وشدة البرد وألمه، بقي مطروحا في الطريق(...) هناك كدت أخرج من حسي مما عانيت من البؤس والنكد، ولا يلوي أحد على أحد، ولو يكون أبيه، لما هو فيه...**» [9].

علاوة على خطر القرصنة التي كانت نشيطة في حوض البحر الأبيض المتوسط خلال القرن 11هـ/ 17م، فعند اقترابهم من مدينة وهران الجزائرية قصدتهم سفينتان للقراصنة، فاستعدوا للقتال ولم يستطيعوا النجاة إلا بعد هبوب الرياح ونزول الظلام[10]، ويتكرر هذا المشهد عند وصولهم إلى جزيرة رودس الواقعة جنوب بلاد الأناضول. ومن أخطر التحديات التي واجهت ركب الحجيج المغربي قلة المياه وشدة الحر خصوصا في المرحلة الأخيرة مابين

الديار المصرية والديار المقدسة، حيث يقول الرافعي: **«فما زلنا نطلب الوجه كل الطلب وجل الماء نفد، وعم الناس العطب إلى أن كنا قريب من موضع يقال له الإكراه، قنطت الناس، وكرهوا بعضهم غاية الإكراه، فلو رأيت الناس في قنط من قلة الماء وعلاهم اللغط»**[11].

كما أشار الرافعي إلى انعدام الأمن مابين الأراضي المصرية وبلاد الحجاز دون اكتراث لحرمة الحجاج، ونستحضر هنا قوله: « **كما ضاعت هناك من أموال، وفكت من رقبة، هناك تدهش الفحول من الرجال، وتذهل العقول بين تلك الجبال، فأظهرنا أهبة الحرب عند القدوم وتضرعوا بلامات الحرب سائر الركب خصوصا وعموما، لأن المقاطعين والمتعرضين للركب كانوا ناضرين...»** [12].

ناهيك عن انتشار الأمراض الوبائية المعدية والتي واجهها بالأراضي المصرية، وبالضبط في مدينة الإسكندرية، وهي عبارة عن حمى قاتلة تحدث عنها الرافعي بذكره: **«هذا الوباء قد أناخ بالإسكندرية ورسا، ورمى بسهمه المصيب واردا وصادرا مما لا يحصى، وفشا في كل البلاد، وعم ببلواه كل العباد، وتنفس العيش وتكدر، ولا محيد للفرار بل تعذر لكنا لجأنا للتوسل والطلب من المولى العصمة من الوباء لأنه خير رحم وبه الهموم تجلا»**[13].

يتضح لنا من مضامين هذه الرحلة الحجازية المصاعب والمآسي التي واجهت الحاج المغربي وهي كثيرة، بعضها دوّنه التاريخ وسجله، وبعضها الأخر غاب مع من غيّبهم الموت في طريقهم إلى الحج وما أكثرهم، من أجل ذلك أطلق الناس مثلا سائرا على حجاج بيت الله حينذاك يبين خطورة تلك الصعاب: "**الذاهب مفقود والعائد مولود**" .

ثالثا: المشاهدات:

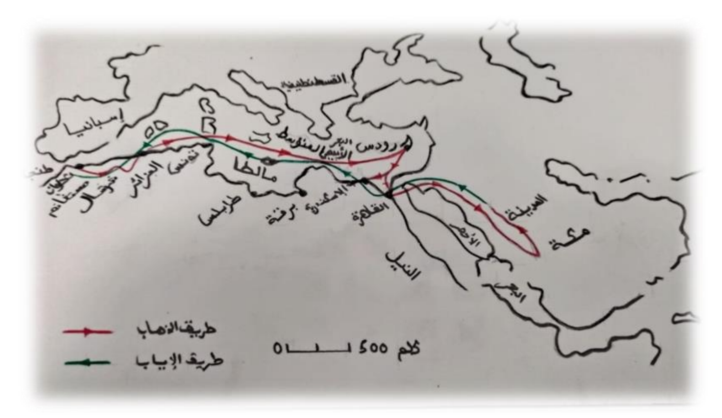
كان الرافعي مهتما بتسجيل ما شاهده واصفا المدن التي حل بها وعاداتها وأعرافها وجوامعها وأسواقها، خصوصا عند حلوله بمصر التي قضى بها مدة زمنية طويلة قرابة خمسة أشهر مابين الذهاب والعودة كعادات المصريين في الاحتفال بالعيد المولد النبوي الشريف، ورمضان ضمن ذلك يذكر: **«فكم من ألاف من الناس يمرون بثياب فاخرة متنوعة الأجناس... وكم مشاعيل تشعل تلك الليلة وتضيء، فكم من الشمع الأبيض يشعل بأزقتها فتستضيء... فقد عادت تلك الليالي نهارا»** [14].

وعن حديثه عن طريقة احتفالهم بالأعياد الدينية والتي تستمر مدة أربعة أيام يقول: **«ثم جاءت أيام المواسم والعيد وأصبح مهرجان بالبلاد، فكان يوم سعيد، قد تزين أهل مصر بكل ثوب فاخر جديد وانتخبوا من الأرزاق بكل صنف من الطعام مفيد، غير أن أكثر لباسهم الحرير، فما من أحد إلا لبسه... ومازال ذلك بهم إلى تمام أربعة أيام»**[15].

وعن الاحتفال بموكب خروج كسوة الكعبة من مصر نحو كعبة المشرف يشير بالقول: **«ففي اليوم السابع عشر خرج المحمل فلا يوم أعظم منه ولا أجمل يبرز لرؤيته الخاص والعام الجليل والحقير، والشريف والمشروف، والكبير والصغير... يخرجون لتشييع المحمل... ويخرج معه العساكر والجنود وطبول ومزامير ورايات وبنود كل ذلك أمام المحمل يسير والمحمل محفوف بالذهب المنير»**[16].

كما ضمن أوصافا وأخبارا عن حضوره لمجالس العلم بجامع الأزهر الشريف، ولقائه بالشيوخ والعلماء أبرزهم: العلامة الشيخ محمد الخرشي، حضر له مجلسا في علم الحديث من شرح البخاري[17] والشيخ إبراهيم بن مرعي بن عطية الشبرخيتي، الذي كانت له حلقة في شرح الأربعين حديثا للإمام النووي[18]، حيث يحدثنا بقوله: **«ثم إني بادرت إلى جامع الأزهر عند حلول السفر... ألقيت فيه خمسة وعشرين مجلسا كلهم يقرأون في العلوم، من العلماء العارفين الذي فخرهم بمصر معلوم، كعلم الحديث والتفسير والفقه والأصول والبيان»**[19].

الوثيقة 1: خريطة توضح مسار الرحلة الحجية لمحمد بن علي الرافعي أواخر القرن 11ه/17م



المصدر: إنتاج شخصي، بناءا على ما ورد في نص الرحلة.

جدول توضيحي لمسار ركب الحجيج التطواني حسب رحلة الرافعي مابين 1096هـ/1097م و1685م /1686م.

مسار الذهاب :

التاريخ	مكان الانطلاق أو الوصول	ملاحظات
يوم الجمعة ثامن من شهر جمادى الأولى من عام 1096ه/1685م	ميناء مرتين	لبثوا ستة أيام بحلق الوادي على متن سفينة شراعية، في انتظار الرياح.
يوم التاسع والعشريين من شهر جمادى الأولى من نفس السنة	ميناء شرشال بالجزائر	قضاؤه مدة عشرة أيام بالجزائر ولقاؤه بقاضيها الشيخ محمد بن عبد المؤمن وبعض علمائها.
يوم السبت الثالث عشر من شهر رجب	جزيرة رودوس التركية	طال مقامه بجزيرة رودس مدة ثلاثة عشر يوما لعدم وجود سفينة تقلهم لبلاد مصر.
يوم تسعة وعشريين من شهر	ميناء أبي قير قرب	قضاؤه بالإسكندرية قرابة أربعة عشر

رجب	مدينة الإسكندرية	يوما.
يوم الثالث عشر من شهر شعبان	الدخول إلى مدينة القاهرة	كان دخوله إلى القاهرة عبر وادي النيل من ميناء أبي قير عبر الرشيد. ولقائه لمجموع من العلماء بها كالشيخ محمد الخرشي والشيخ الشبرخيتي. وزيارة جوامعها وأسواقها، وقضائه بها مدة شهرين.
في الرابع من شهر ذي الحجة	الوصول إلى مكة	الخروج من القاهرة رفقة الوفد المغربي ركاب الشيخ أحمد بن ناصر يوم السابع عشر من شوال وصعوبة الطريق أبرزها قلة المياه.
الفاتح من محرم من سنة 1097هـ/1685م	الدخول إلى المدينة المنورة	الخروج من مكة بعد أداء المناسك في الحادي والعشرين من ذي الحجة في اتجاه المدينة المنورة. وزيارته لقبر النبي المصطفى وروضة البقيع.

المصدر: علي الرافعي، **المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مخطوط بالخزانة الداودية بتطوان، تحت رقم:134. (بتصرف).

مسار العودة:

التاريخ	مكان الانطلاق أو الوصول	ملاحظات
يوم التاسع من شهر صفر لسنة 1097هـ/5 يناير لسنة 1686م	الدخول إلى القاهرة	ظل بها مدة شهرين تقريبا وحضر الاحتفالات الكبرى بالمولد النبوي الشريف، وقام بزيارة أضرحة العلماء والصالحين.
يوم الثاني من ربيع الثاني1097هـ/26 فبراير 1686م	الدخول إلى الإسكندرية	مكوثه بالإسكندرية مدة سبعة وأربعين يوما في انتظار سفينة

		العودة.
يوم التاسع عشر من جمادى الأولى لسنة1097هـ/3 أبريل1686م.	الخروج من الإسكندرية والاتجاه نحو جزيرة مالطا ثم إلى الجزائر.	قضوا في البحر مدة خمسة وعشرين يوما نظرا للأحوال الجوية المضطربة حتى كادوا ييأسون من الحياة. إلى أن رسوا في ميناء الجزائر في التاسع عشر جمادى الثانية.
يوم الرابع من شهر رجب من سنة 1097هـ/27 ماي 1686م	الخروج من الجزائر	
يوم العاشر من شهر رجب من سنة1097هـ/ 2 يونيو1686م	النزول بميناء مرتين	بعد عودة الرافعي من رحلته الحجية سيشرع مباشرة في كتابة متن رحلته لينتهي منها بعد مرور شهرين، الأمر الذي يجعل ذاكرته حافظة لتفاصيل الأحداث.

المصدر: علي الرافعي، **المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مخطوط بالخزانة الداودية بتطوان، تحت رقم:134.(بتصرف).

خاتمة:

بناء على ما تقدم يتضح لنا من خلال نص رحلة الرافعي، طبيعة مسلك الحج المغربي خلال القرن 11هـ/17م، الذي لم يخل من المخاطر والصعاب ومن مشكلة النهب واللصوصية (القرصنة)، التي حضرت في مختلف أطوار الرحلة، إلا أنها لم تشكل مانعا للمغاربة للقيام بفريضة الحج، وهذا ما يمنح الرحلة الحجازية المغربية نوعا من المغامرة. كما تمكنا من

خلال متن الرحلة اتباع الإحساس الذي يختلج نفسية الحاج عند فراق الأهل والبلد لأول مرة، وهو إحساس لا يخففه إلا الإقبال على الكعبة المشرفة وزيارة المدينة المنورة مكان قبر الرسول الكريم وشهداء الإسلام الأوائل. بالإضافة إلى التعرف على نظرة المغربي لثقافة وعادات وتقاليد المشاركة في المناسبات والأعياد الدينية خاصة في البلاد المصرية.

الهوامش:

[1]– لا تكاد تخلو نصوص الرحلة بشتى أنواعها من إشارات جغرافية تتعلق ببلاد الانطلاق والعبور، بما أن الرحلة نقلة في الزمان والمكان؛ وبهذه الشاكلة تحضر في رحلة الحج معطيات جغرافية مهمة عبر أوصاف ومشاهد يسوقها الكاتب بين فينة وأخرى بين ثنايا فصول رحلته، فإلى جانب وصفه للبقاع المقدسة، يصف بلادا أخرى مرت بها الرحلة. وهذه المعطيات الجغرافية لا تخلو من فائدة للقارئ، لأنها تقف عند طبيعة المكان، وتحدد مسار الرحلة وطرقها، ما يجعله دليلا غنيا عن جغرافية العالم الإسلامي.

[2]- عن طريقة تنظيم ركب الحجاج المغاربة ومنطلقها وأنواعها والتي بلغ عددها خمسة ركاب وهي: 1. الركب الفاسي . 2. الركب المراكشي . 3 . الركب السجلماسي . 4. الركب الشنقيطي . 5. الركب البحري. انظر الدراسة القيمة: محمد المنوني، **من حديث الركب المغربي**، مطبعة المخزن، تطوان، 1372هـ/1953م، صص 8. 41.

[3]– ارتبط المغاربة بالمشرق الإسلامي روحيا بعد الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، فصاروا يترددون إليه لأداء فريضة الحج وأخذ العلوم المتعلقة بالدين الإسلامي واللغة العربية، برغم من مشاق الطريق وأهواله وصعوبات الطرق البحربة التي غدت مع مطلع العصر الحديث مفزعة ومخيفة، بسبب استشراء القرصنة في حوض البحر الأبيض المتوسط واعتراضها لمراكب الحجيج، وكان لبعد المسافة بين المغرب والحجاز وطول المدة التي يقضيها الرحالة المغربي والحواضر التي يمر منها عاملا هاما دفع بعضهم لتدوين انطباعاتهم ومشاهداتهم، فخلفوا لنا أدب الرحلات التي عرفت بالرحلات الحجازية، والتي تعد من أخصب المصادر لكتابة التاريخ الاقتصادي

والاجتماعي والعلمي والجغرافي، وعن أهم الرحلات الحجية للمغاربة. انظر: عبد الهادي التازي، **رحلة الرحلات مكة في مائة رحلة مغربية ورحلة**، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مكة المكرمة، 1426هـ/2005م.

[4] علي الرافعي، **المعارج المرقية في الرحلة المشرقية**، مخطوط بالخزانة الداودية بتطوان، تحت رقم: 134.

[5] يجهل سنة ولادته ووفاته بالضبط باستثناء إشارة وردت في متن رحلته تفيد أنه في سنة 1096هـ/ 1684م، السنة التي حج فيها كان عمره ستة وخمسين سنة، بمعنى أنه ولد سنة 1036هـ/1630م، كما أن تاريخ وفاته مجهول أيضا، ويبدو من أشعار ديوانه أنه كان حيا سنة 1110هـ/1698م.

[6] الرافعي، **المعارج المرقية ...، م.س،** صص 3 4.

[7] لقد مثل العهد الإسماعيلي 1082هـ1139هـ/1672مـ1727م مرحلة توطيد الفعلي للسلطة المركزية بالمغرب عموما، وقد تمظهرت هذه السياسة بشكل واضح على حاضرة تطوان، وذلك بتعيين السلطان الباشا عمر بن حدو التمسماني الريفي وبعده الباشا علي ابن عبد الله الحمامي ابتداء من سنة 1090هـ/1679م إلى حين وفاته سنة 1125هـ/1713م، ثم تلاه ابنه الباشا أحمد بن علي الحمامي الذي تولى قيادة المنطقة حتى سنة1139هـ/ 1727م. ويمكن اعتبار هذا التنصيب ذي دلالة غايته ترسيخ الحضور المخزني ليس بمدينة تطوان فقط، بل بشمال المغرب من بلاد الهبط وجبالة إلى الريف وما اتصل بذلك من مدن، لكون أن الجهاز المخزني الإسماعيلي كان مستوعبا للواقع التاريخي الذي مرت منه المنطقة خلال الفترة السابقة لعهده ـ العصرين الوطاسي والسعدي ـ والتي كانت خلالها في شبه استقلال عن السلطة المركزية.

[8] يعتبر من كبار العلماء الذين أنجبتهم مدينة تطوان خلال الربع الثاني من القرن 11/17، كانت وفاته سنة 1120هـ/1708م، اشتغل بالتأليف والتدريس متخذا من جامع السوق الفوقي المقر الرسمي لدروسه، تخرج على يده عدد من الطلبة الذين اشتهروا بعطائهم العلمي وبعضهم وفد إليه من بلدان بعيدة، أمثال: محمد بن قاسم بن زاكور الفاسي صاحب كتاب **«نشر أزهار البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان من فضلاء كبار الأعيان»**، وعبد الرزاق بن محمد ابن حمادوش الجزائري صاحب كتاب **لسان المقال في النبإ**

عن النسب والحسب والحال، ومحمد بن علي الرافعي الأندلسي التيطاوني صاحب الرحلة الحجية موضوع الدراسة. والذين نظموا في حقه قصائد مدح مطول أبانوا على علو كعبه العلمي وجميل أخلاقه بالمدينة.

[9] الرافعي، **المعارج المرقية ...**، **م.س**، ص 206.

[10] نفسه، صص 16.15.

[11] نفسه، ص 203.

[12] نفسه، ص205.

[13] نفسه، ص 268.

[14] نفسه، ص 75.

[15] نفسه، صص 87. 86.

[16] نفسه، ص 109.

[17] الإمام الشيخ أبو عبد الله محمد بن جمال الدين عبد الله بن علي الخرشي المالكي تكاد الروايات تجمع على أن الشيخ الخراشي، أول من تولى منصب شيخ الأزهر، فقد ولي مشيخة الأزهر سنة 1090هـ/ 1679م، وكان عمره وقتذاك حوالي ثمانين عامًا، واستمر في المشيخة حتى توفاه الله صبيحة يوم الأحد السابع والعشرين من شهر ذي الحجة سنة 1101هـ/ 1690م، عن عمر يناهز التسعين عامًا. توجد ترجمة له عند: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق عبد الرحمن عبد الرحمن، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1997م، ج 1، ص 121.

[18] يعد من أبر شيوخ المذهب المالكي ببلاد مصر ترجمته له: محمد بن محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية في الطبقات المالكية**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1349هـ/ 1930، ص 317. عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، مؤسسة الرسالة، 1414هـ/1993م، بيروت، ج 1، ص 72.

[19] نفسه، ص 109.

السير الإباضية في بلاد المغرب الوسيط: مسارها ومشايخها

Siyar of Ibadia in the Middle Maghreb Countries: Its Course and its Sheikhs

الزرويل صالح[1](*)،

[1] جامعة غرداية، مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية

salahistory@gmail.com

[2] **د. بوسعد الطيب**،

جامعة لونيسي علي-البليدة2-

boussaadtayeb@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/10/05 **تاريخ القبول**:24 /2022/02 تاريخ النشر: 2022/04/26

ملخص:

عالج الباحث في هذه الورقة البحثية مسار السير الإباضية، منذ ظهورها ببلاد المغرب، وأهم مشايخها الذين خلفوا كتبا تحمل عنوان السير والطبقات، وقد حاول تتبع تلك المدونات حسب المناطق الجغرافية والحواضر الكبرى التي كانت آهلة بأتباع المذهب الإباضي إلى وقت قريب، ذاكرا تراجم شخصية لكاتبيها وعناوين كتبهم إلى جانب نسخها المخطوطة ومحققيها، ومن النتائج المتوصل إليها باختصار هي استمرارية تلك السير زمانا ومكانا دون انقطاع، مع بعض الاختلافات البسيطة في المنهج، إلى جانب عددها المعتبر، المعروف منها والمفقود، ضف إلى ذلك تبيان دلالة كلمة السير عند الإباضية واختلافها في معناها لدى المؤرخين القدامى والمعاصرين.

الكلمات الدالة: السير، بلاد المغرب، الإباضية، المشايخ، الطبقات

Abstract:

[1](*) **المؤلف المرسل: الزرويل صالح: salahistory@gmail.com**

In this paper , the researcher dealt with the path of Abadit,since its emergence in the Maghreb. And the most important of its Sheikhs, who left books bearing biographies and classes. He tried to follow those codes according to the geographical regions and major metropolitan areas that were populated by following the Ibadi school of thought until recently. The personal biographies of its authors and titles of their books, as well as the manuscript copies and their editors are mentioned. One of the continuous results to it in short is the continuity of that march through time and time. Without interruption with some slight differences in the curriclum. besides their significant number;known and lost ones. Add to that clarificationof the meaning of the word biography of the Ibadis and its difference in its meaning among ancient and contemporary historians.

Keywords: biography, Maghreb, Ibadism, Sheikhs, classes.

مقدمة:

لا يمكن للباحث في تاريخ المغرب الوسيط الاستغناء عن كتب السير في بحوثه ومقالاته، إذ تعتبر من أهم المصادر التاريخية التي تحوي كمّا هائلا من المعلومات المتنوعة في مختلف المجالات، فقد فاقت كتب السير أهميتها كتب التاريخ العام والحوليات، والرحلات والجغرافيا وغيرها من أنواع الكتابات التاريخية، وذلك راجع إلى الجوانب الحياتية المختلفة التي تتضمن سطورها، فهي كتب موسوعية نجد فيها فقها وتراجم ونوازل، وجوانب عقدية وسياسية واجتماعية و واقتصادية وجغرافية وغيرها، وكتب السير الإباضية من هذا النوع إذ اهتم بها مشايخ المذهب على مرّ العصور منذ القرن2هـ/ 8م، وورثوه جيلا بعد جيل، وابتدأت حلقة مؤرخي الإباضية بلواب بن سلام النفوسي (ت273هـ)، وانتهت بأبي العباس الشماخي(ت928هـ). وما بين هذا وذاك سلسلة لم تنفصل حلقاتها من كتب السير، والمدونات الإباضية منها المعلومة المتداولة بين المؤرخين، ومنها المفقودة والمعروفة بعناوينها فقط. وانتهج مدوّنوها منهج

السير المتعارف عليه في زمانهم، بذكر نبذ مختصرة عن حياة أشهر مشايخ الإباضية في مختلف الحواضر والأمصار. وإن كانت مختصرة إلا أنها حوت عددا معتبرا منهم، وجميع كاتبيها تجنّب التطويل، وهذا ما ذكروه في أغلب مقدمات مدوناتهم، وإلا لكانت مجلدات كبيرة. وفي ورقتنا البحثية سوف لن نتعرّض إلى مناهج وأساليب كتاباتهم التاريخية، والذي سنخصص له بحثا مستقلا، إنما نستعرض مسار الكتابة منذ بدايتها مع ذكر شيوخها المؤرخين ذوي الشهرة. خاصة من اشتهر منهم بكتب السير والطبقات، وفي البحث عدد لا بأس به من مشايخ ذكروا عرضا كأساتذة لكتاب السير أو تلاميذ لهم، لم أتعرض للتعريف بهم، وحتى أسماء مواقع وقرى، نشؤوا وترعرعوا بين أحضانها هي بحاجة إلى بحث مستقل، فكيف ابتدأت السير في الظهور، ومن هم أهم إخبارييها، وما هي مدوناتهم التاريخية؟.

من الأحكام الشائعة عن الكتابة التاريخية ببلاد المغرب، أنها جاءت متأخرة عن نظيرتها في المشرق، فلا يكاد يُسمع عن مؤلفات تاريخية مغربية قبل القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، في حين أنها لم تتأخر عن مثيلاتها بالمشرق وأن المواضيع التي بدأ بها مؤرخو المغرب هي نفسها التي بدأ بها المشارقة، نقصد بذلك المغازي والفتوح والسيرة والفضائل1، أي أن هناك حرص من قبل علمائها في العناية بأخبار بلادهم وتسجيلها وحفظ مكتسباتها في المجالات المختلفة، وهو حسّ تاريخي نما مبكرا في كامل ربوعها، كما أنها نهجت نفس أسلوب ومنهج الكتابة المشرقية، إذ غلب عليها النقل والسرد وفق منهج إسناد الرواية2، ثم بدأت تتحرر من التبعية شيئا فشيئا، واستقلت بمناهجها وأبدعت في ذلك، وطورتها عبر العصور.

(1) الحركة التأريخية الإباضية ببلاد المغرب بين القرنين (2-10ه/ 8-16م):

لم يكن التأريخ نوعا مألوفا عند الإباضية المغاربة في قرونه الأولى، لأن أغلب مدوناتهم كانت فقهية بالدرجة الأولى، دورها ترسيخ الدين الإسلامي وتثبيت دعائم

المذهب الإباضي، وتشهد المؤلفات الإباضية على أهمية الفقه في دراسة التاريخ، نظرا لما يلقيه من أضواء على مشكلات متنوعة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية مستمدة من الواقع3.

لم تكن لبلاد المغرب عموما تقاليد واضحة المعالم في التأريخ، ولم يتأت لهم ذلك إلا باحتكاكهم بالعنصر المشرقي، أي أن الكتابة المغربية كانت في بداياتها الأولى، وكانت تعيد إنتاج وقراءة نظيرتها المشرقية4، إذ سارت على نفس المنهج والأسلوب مقلدة نظيرتها في الشرق قبل أن تستقل بذاتها.

والحديث عن الحركة العلمية عند الإباضية في مختلف القرون والأمصار، موضوع واسع المجالات، ولا يمكن التطرق إليه في هذه الأسطر إلا ما كان منه عرضا، وهذه قراءة سريعة لأهم مؤرخي الإباضية ببلاد المغرب وظهورهم حسب القرون، وإن كانوا ممن وصلتنا مؤلفاتهم، والمتداولة بين الباحثين والدارسين عموما، والمهتمين بالتراث الإباضي خصوصا، دون الحديث عن آخرين عُرفوا بأسمائهم دون مصنفاتهم5.

إن عدد المؤلفات التاريخية لم يكن بالقدر الكافي الذي يتناسب مع الأحداث التاريخية التي عرفها المغرب، خلال القرن 2هـ/ 8م، حتى أن هذه المؤلفات عُدّت في قائمة الكتب المفقودة والنادرة جدا في أحسن الأحوال، فقد كان هذا العهد حافلا سياسيا بالنسبة للإباضية في بلاد المغرب، ولا يمكن تعداد إلا بعض المؤلفات القيمة6. واهتمام الإباضية بالتأريخ كان مع بداية فترة الدولة الرستمية، كما أن القرنين 3و4هـ/9و10م هما بمثابة مرحلة النضج والإدراك التاريخي، وكان لظهور وانتشار الفرق والمذاهب في بلاد المغرب أثر في ثراء هذه الكتابة وازدهارها، وما تبع ذلك من خصائص وميزات الكتابة عند كل طائفة7. إذ إن كلا من الدولة الرستمية والمدرارية والإدريسية التي تعاقبت على حكم بلاد المغرب قامت على أساس ايديولوجي مذهبي، ومن ثمّ كان مؤرخوها متمذهبين بمذاهبها8.

كان حضور المصادر الإخبارية الإباضية كثير، وزخم في التأليف السيري، انطلاقا من القرن 5هـ/ 11م9، وتسمى عند الباحثين والمهتمين بالتراث الإباضي بمرحلة تدوين السير الإباضية10، وقد استمرت إلى غاية القرن10هـ/16م، وظهر فيها عدد لا بأس به من المشايخ المهتمين بالسير، إذ إن مؤلفاتهم السيرية تنم عن إدراك واسع واهتمام بالغ بالتأريخ عموما والإباضي خصوصا، وذلك ما تدل عليه مضامين مؤلفاتهم، فلم تكن تاريخا أو سيرا، فحسب وإنما كانت موسوعات فقهية، عقدية ، اجتماعية وسياسية وثقافية وجغرافية.

قبل الخوض في ذكر كتب السير الإباضية وشيوخها يجدر بنا التعريف بالسير والطبقات، مع ذكر أهميتها وأثرها في الطلبة والأجيال. وهما النوعان الشائعان لدى مؤرخي الإباضية، حسب ما تحمله عناوين كتبهم ومصنفاتهم، وبينها وبين كتب التراجم والأنساب والمناقب خيط رفيع، إذ إن السير والتراجم والطبقات تكمّل بعضها البعض.

(2) مفهوم السير والطبقات عند الإباضية:

1.2. فن السير:

عرّف ابن منظور السيرة في لسانه بالسُّنة، والطريقة والهيئة، يُقال: سار بهم سيرة حسنة وسَيّر سِيرة: حدّث أحاديث الأوائل، وذكر لها معاني أخرى11، وقد عرّفها المعاصرون بأنها نصّ طويل خصص لحياة علم من الأعلام المشاهير، أو عن مجموعة من الأعلام، بلغوا درجة من الاستقامة والنبل، مأثورة أقوالهم، محمودة أفعالهم، وتتميز بالأمانة والموضوعية12، وتسجل حوادثه وأخباره وتنقل أقواله وتسرد أعماله، وآثاره ومآثره ومناقبه طيلة فترة حياته، قد تبدأ من ولادته إلى وفاته، أو في إحدى مراحلها، أي أنها تمثل حياة إنسانية متكاملة من المهد إلى اللحد، بل إنها تصل إلى ما قبل المهد من تاريخ الآباء والأجداد، وتمتد بعد اللحد فيما تخلّفه من أثر في جيلها وفي الأجيال

اللاحقة13، وتضمنت أيضا مجموعة من القصائد الشعرية التي قيلت في مناسبات معينة مثل: الانتصارات في المعارك وفتح المدن.

أما المنظور الإباضي للسير، فيراها إباضية المغرب على أنها تاريخ ممزوج بمآثر الشخص وحسن سيرته ومن هنا جاءت بعض مصادر المغاربة تحمل عنوان السير، وعادة ما تنسب إلى مؤلفها كسير الوسياني وسير الشماخي، ولها مدلول آخر وهو أنها تأتي على شكل مواعظ وحكم وأمثال وأحكام فقهية، ووصايا تربوية، مثل ما جاء في سير أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي14، وقد رآها أبو العباس الدرجيني بأنها سيرة خصوصية لأهل الدعوة من المشايخ وربطها بالعزابة إذ كانت حياة العزبة هي في ذاتها السيرة المثلى15، أما الشماخي فقد وصفها بأنها" بعض أخبار السالفين بعد التيمّن بألمع أخبار الرسول ﷺ والتبرك بشيء من أخبار الصحابة"16، ولها تعاريف أخرى في المصادر والمراجع المختلفة القديمة منها والحديثة، نقتصر على ما أوردناه، والملاحظ أن مفهوم السيرة عند إباضية بلاد المغرب قد عرف توسعا في الطبيعة والمضمون والوظيفة، عمّا نشأ عليه داخل فضاء بلاد المشرق17، إذ إن للسير الإباضية أنواع أو أنماط ذكرها السالمي عبد الرحمن وهي:

أ- سير تتضمن فكرة أو رؤية لعالم أو فقيه، يعبّر من خلالها عن رأيه أو فكرته عن ذلك الموضوع أو الحدث.

ب- سير على شكل مراسلات بين أطراف عدة تحمل في محتواها قضية معينة في موضوع معين للمناقشة.

ج- سيرة بنمط كتابات أو ردود أو لتبادل الرأي فيما بين العلماء لتفسير أو تحليل مسألة أو قضية، أو نازلة فقهية.

د- سيرة تكون عبارة عن تدوين لأحداث وأخبار في عصر ما، أو أحيانا تتضمن كتابة عن مشاهير الأئمة والعلماء والفقهاء، أي أشبه بما يطلق عليه بالبيوغرافيا18.

ضف إلى ذلك جملة من الحكايات المنسوبة إليهم لتجعلهم شخصيات ذات مرجعية دينية، أو تعلقت بأخبار الكرامات ومستجابي الدعاء، أو تحوي فصولا ذات أبعاد تعليمية وتربوية، دون إهمال الفصل الختامي المتعلق باستشراف مستقبل أهل الدعوة (الإباضية).

ومصطلح السيرة التي تستخدمها معظم المصنفات الإباضية بمعنى الترجمة والكتابة الشخصية أي ما يعرف بالبيوغرافيا La biographie، حسب عبد الرحمن السالمي19، هي النوع الأخير الذي ذكره، والشائع عند مؤرخي الإباضية، أكثر من غيره.

من هذه القائمة يتضح أن هناك ترتيبا متبعا في السير الإباضية، سلكه السلف و سار على نهجه الخلف، سوى ما شذ من تداخل بين الأنواع الأربعة في بعض القرون، وذلك لحاجة الناس في عهدهم، أو لغياب مصنفات تسد تلك الثغرات، فعمد المؤرخون المشايخ إلى الجمع بين الأنماط لسد الفراغ التاريخي والفقهي.

ولا يختلف اثنان في ما للسير الإباضية من أهمية لدى الطلاب والتلاميذ، فإن "أوّل ما يمرّن عليه المبتدئ إذا وصل، السكينة والوقار، تعليم سير السلف، لتكون لهم على اتّباعهم معينة..."20، أما عند الباحثين والدارسين للتاريخ، فهي مصادر دفينة للجانب الاجتماعي والاقتصادي والفكري والثقافي، فضلا عن الجوانب الجغرافية والعقائدية والقبلية، و"لا يمكن التحدث عن الدولة الرستمية والأغلبية أو الفاطمية، دون العودة إلى مدونات السير الإباضية"21، أما بالنسبة للمجتمع وأتباع المذهب، فهي تبني الذاكرة الجماعية للجماعة الإباضية22، وهي بمثابة ديوانها وكتاب تاريخها

وموسوعة آدابها، تعيد من خلاله ترتيب نظام حياتها، بما يتلاءم مع خصوصيات مكانها، واكراهات زمانها23، والاشتغال بالتاريخ عموما وبالسير خصوصا، هو واجب أو فرض ديني، خاصة في مرحلة يستوجب فيها لمّ شمل الإباضية وحماية المذهب، لذلك فهم مؤرخوهم حقيقة التاريخ والسير ودورهما الحضاري والقومي24، وكما ذكر أبو عبد الله الأندلسي في فضل تخليد المشايخ بعد موتهم قائلا:

فهم وإن بانوا عن الدنيا بالأجسام وفاتوا..فيما تركوا فيها من المآثر الحسنة أحياء ما ماتوا25

تمتاز السير الإباضية بأنها مكملة لبعضها البعض، والهدف العام من هذا المشروع هو حفظ آداب الأئمة الدعاة الهداة بين عامة الشعب، إذ يحوي إرثا سيريا ومناقبيا، يتم تدوينه ومراجعته وتطويره، أي إعادة تحبيره، كلما نشأت حاجة ماسة إلى إحياء موروث الأخبار والآثار26، وهو بذلك وصفة نجاة الأواخر عندما يفسد الزمان.

ولم تشهد سيرة من سير الجماعات والأقوام عند العرب في المشرق والمغرب من الاستمرار والتجديد، والمعاودة والتمديد والتجريح والتنقيح، ما شهدته مدونة السير الإباضية، فقد استوت...بعد التدوين والمراجعة والمتابعة، مشروعا مكتملا27.

وبعد سرد آراء المؤرخين القدامى والمحدثين، مشارقتهم ومغاربتهم، نجد أن تعاريفهم للسير، تتفق في أغلب نقاطها، ولا يكمن الاختلاف في الجوهر إلا في بعض الجزئيات البسيطة، التي يراها كل منهم بمنظور خاص، ذلك المنظور القائم على خصوصية البيئة التي نشأ فيها المترجم له، وما يرتبط به من جوانب متعددة.

2.2.الطبقات:

من خلال استقراء المادة في لسان العرب يكون للطبقة أربع استعمالات هي: بمعنى المرتبة والمنزلة، والمذهب والمنهج، والحال المميزة لصاحبها، والعلَم المتميز في فنه وعلمه. وقيل للقرن طبقٌ، أراد به إذا مضى قرن ظهر قرن آخر وكذلك طبقات الناس

أي مراتبهم، وحصرها أهل العلم بالزمان دون الإشارة إلى ما عداها، وأهم تعاريف القدامى لها ما أورده السخاوي إذ يقول: إن الطبقة هي "اشتراك المعاصرين في السن ولو تقريبا وبالأخذ عن المشايخ وربما اكتفوا بالاشتراك في التلاقي وهو غالبا ملازم للاشتراك في السن، والإسناد28.

أما المعاصرون وتعاريفهم للطبقات فكثيرة، ونستشهد لذلك بتعريف أو اثنين، فالموضوع بحاجة إلى بسط أكثر من هذه السطور القليلة، وهي تعاريف يمكن إسقاطها على الطبقات والتراجم في آن واحد، إذ يوضحها الباحث محمد عبد الله القدحات بقوله: أنها تحوي تفاصيل عن حياة العَلَم وسيرته وعلاقته بالأطر الاجتماعية التي يعيش فيها، ويتفاعل معها، يتتبع ذلك واضع الطبقة أو الترجمة ويسجلها، وهي مكملة لكتب التاريخ العام، التي عادة ما تغفل عن دقائق الأمور29. كما أنها نوع من الدراسات التاريخية التي تعنى بتسجيل أعمال ونشاطات مختلف الشخصيات، وذلك بتدوين أصلها ونسبها والعلم الذي اشتهرت به، ورحلاتها العلمية والشيوخ الذين أخذت عنهم، والأحداث التي واكبت حياتها، مع تاريخ المولد وبصفة خاصة تاريخ الوفاة30.

وقد نشأت كتب الطبقات بتأثير علم الحديث، ليستطيع المحدّث بواسطتها أن يعرف صحة الأسانيد، وذلك بتحقيق أسماء الرجال وأحوالهم، ودرجة صدقهم والوثوق بهم، والوقت الذي عاشوا فيه، ومقدار تحرّيهم للدقة والأمانة في الرواية.

ونصوص الطبقات لا نفهم منها فقط السيرة الذاتية للمترجم له، لكن حتى الأفكار ومجموع الأفكار التي بها تأسست مدارسه31، وهي ضمان لاستمرار الجماعة وحمايتها من التفتت والانهيار؛ من خلال وصل الجيل الحاضر على علاّته بالأجيال السابقة، فتصبح مسألة التصنيف في الطبقات أمرا حيويا، في كل جيل من الأجيال على نحو متواصل، مبرهنة بذلك على تواصل الأجيال حتى جيل الشيخ المؤسس للمذهب.

أما المنظور الإباضي للطبقات، فيتمثل فيما ذكره الدرجيني عن طريقة تناوله لتراجمه قائلا: "ثم آتي بتسمية مشايخها وذكر طبقاتهم خلفا عن سلف، على ترتيب يتأتّى بيانه"32، وقد ذكر أسماء مشايخ الإباضية بنفوسة وجربة وورجلان وأريغ وسوف، أحيانا ذكرا كاملا بالكنية والاسم والنسب والقبيلة، وفي بعض المرات يذكره ناقصا، والترتيب الذي يقصده هو ما أخذه عن الشيخ أبي عمار عبد الكافي التناوتي الورجلاني، وقد بيّن ذلك قائلا: "هذا الفصل نقلته مما فعله الشيخ أبو عمّار عبد الكافي، وذلك أنه لما رأى العزابة يسندون أمر دينهم واحدا عن واحد، أكابر عن أكابر، وثقة عن ثقة، رأى (أبو عمار) من حسن نظره أن يكون ذلك جملة عن جملة"33، وهي إشارة واضحة منه إلى منهجه، كما يضيف عن أبي عمار الذي "رتبها رحمه الله على المائتين من سنين الهجرة،...وذكر الخمسين من كل مائة، وسمّى من تيسّر ذكره ممن اشتملت عليه كلّ خمسين سنة من المائتين المذكورة"34. ويصف الشيخ أبو العباس الدرجيني منهج أبي عمار قائلا: "فهذا الترتيب الذي رتبه الشيخ أبو عمار عبد الكافي حسن في المعنى". كما "نذكر الأمم فالأمم من أخبار المتقدمين، ونأتي بعده بمناقب الصالحين..."35، منه يتضح أنه جمع بين التراجم والسير والطبقات والمناقب في كتابه.

وكما تمت الإشارة إليه سابقا فإن الأنواع الأخرى من الكتابة التاريخية أي التراجم والمناقب والأنساب والتي لا تفصل بينها تعاريف مستقلة، فالذي يكتب في السير، أكيد أنه يتعرض لتراجم أشخاص، وبالتالي بحاجة إلى معرفة تفاصيل حياتهم وأنسابهم، وكأن المنهج السائد عصرهم هو السير بدون منازع، ولم يكن للأنماط الأخرى كبير اهتمام لدى مدوني السير الإباضية، والملاحظ أن أغلبهم صرّح بمنهجه في تصديره لكتابه، وإن كان قد ذكر تراجم ومناقب وأنساب المشايخ ضمنيا، أو عرضيا.

(3)السير الإباضية – مسارها ومشايخها–:

فضّلت تناول المدونات السيرية الإباضية بمنهج جغرافي، أي ذكر المدينة أو الحاضرة الإباضية المزدهرة في وقتها وذكر أهم مؤرخيها، مع سيرة مختصرة لحياتهم وأهم مؤلفاتهم. بدءا من تيهرت عاصمة الرستميين، ثم نفوسة ملاذ الفارين، فورجلان حاضنة العلماء العاملين، إلى أريغ وسوف وبلاد الجريد حيث الطريق الأمين، وننهي بجربة الحصن الحصين.

1.3.تيهرت:

تذكر كتب المؤرخين وتصف هذه المدينة، بمدينة التعايش والانسجام بين مختلف الطوائف والمذاهب36، إذ لم يشهد بلاد المغرب صنوها، وذلك لعدل أئمتها، وإحقاقهم للحق والضرب من حديد على يد الجورة والظالمين، والحديث عن المدينة ودورها السياسي والعلمي والتجاري، مبسوط في بطون الكتب والرسائل الجامعية.

اشتهر عن الأئمة الرستميين ولعهم واهتمامهم بالتأريخ والسير، وكان منهم الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم(ت208هـ/823/) ثاني الأئمة الرستميين الذي كان راوية ناقلا عن والده لسير الإباضية، كما ذكر ليفيتسكي دون أن يحدد له كتابا معروفا37، إلى جانب ابنه أفلح بن عبد الوهاب ثالث الأئمة (ت258هـ/ 871م)، تلقى العلم عن أبيه عبد الوهاب وجده، وعن غيرهما من المشايخ، والذي تصدر للتدريس صغيرا، وكان نابغا في علوم شتى إلى جانب التاريخ، وترك جوابات وفتاوى ونوازل، وقد كان مشهودا له بالعلم والسياسة38، ويعتقد تاديوس ليفيتسكي أنه كتب مصنفا تاريخيا حول إباضية بلاد المغرب، من البداية وحتى أيامه، فقد كان عالما بارزا كما وصفه، ومع ذلك لم يجزم المستشرق البولوني بهذا الأمر، ووضع احتمالين آخرين هما أن يكون صاحب المصنف لوّاب بن سلاّم، أو مؤرخ معاصر له من الإباضية39. ولاهتمامه بالثقافة والتعليم كان يحث على دراسة الكتب وقال " عليكم

بدراسة كتب أهل الدعوة لا سيما كتاب أبي سفيان"40، وهو في تاريخ وآثار الحركة الإباضية ورجالها بالمشرق.

أما ابنه أبو بكر بن أفلح بن عبد الوهاب (ت261هـ/ 874م)، الذي كان محبّا للآداب والأشعار وأخبار الماضين كما وصفه ابن الصغير41، وكان مشجعا للعلماء، لكن لم يذكر عنه مصنفات كتبها، أو روايات نشرها، مثله مثل بقية الأئمة المتقدمين والمتأخرين من البيت الرستمي. أما خارج العائلة الرستمية فلم تذكر المصادر مؤرخين بمؤلفات معينة، وإن كل ما هنالك شكوك حول بعض الرواة، الذين تركوا آثارا تاريخية من أمثال: عبد العزيز بن الأوز الذي ذكر تاديوس ليفتسكي أن له كتابا يدعى: "رحلة نحو المشرق" معتمدا على ابن الصغير، وأن هذا الكتاب قد اختفى مبكرا42، وواضح من عنوانه أنه ليس بكتاب سير، وقد يكون رحلة حج قادته ومن معه إلى البقاع المقدسة، ويروي تفاصيلها. إضافة إلى قائمة من أسماء الإباضيين ممن اعتبرهم مؤرخين أو رواة دون أن يذكر عنهم مؤلفات بعينها.

ولابد من الإشارة إلى المؤرخ ابن الصغير الذي هو على غير المذهب الإباضي كما يلمّح بذلك في كتابه: أخبار الأئمة الرستميين، لكنه عاش شطرا كبيرا من حياة الرستميين، ودوّن تفاصيل هامة عن البيت الرستمي. ولا شك أن هذه السير كانت تُتناقل في حلق العلم بين الطلبة والمشايخ، يتم تلقينها شفاهة، وعن طريق كتب معتمدة تروي سير الأوائل ليقتدي بها الخلف. تلك الكتب التي حوتها مكتبة المعصومة، والتي كانت تعد بآلاف من المجلدات في مختلف العلوم والفنون.

ما يمكن قوله عن تيهرت ومؤرخيها، أنه ليس بين أيدينا ما يمكن الحديث عنه من سيرة أو شيخ ترك سيرة، أو أخبارا يمكن التطرق لحياته، وسيرته، لذلك نكتفي بما أوردناه من نماذج للعائلة الرستمية الحاكمة التي اشتغلت بالسير والتاريخ إلى جانب

اشتغالها بالسياسة. وما يميز الكتابة التاريخية بتيهرت الرستمية عموما هو الندرة، أو فقدان أغلب مدوناتها السيرية في أحسن الأحوال.

2.3.نفوسة:

لم يكن جبل نفوسة بمنأى عن العلم والحضارة، إذ يعتبر بوابة الشرق الحامية لحدود الدولة الرستمية، ولم تنقطع الصلات العلمية والثقافية بينها وبين تيهرت وسائر حواضر الإباضية، لموقعها الاستراتيجي، حيث تقع على طريق القوافل التجارية، وقوافل الحج المارة من وإلى المشرق، لذلك تعاظم شأنها ودورها، و أمّها فحول المشايخ عبر الأزمنة والقرون، ولم تنطفئ شمعة العلم بها من ظهور الإباضية إلى ضمورها.

فأبو خليل صال اليدركلي النفوسي(ق3هـ/9م) كان يلقن مبادئ العقيدة الإباضية والسِّير بجبل نفوسة، إذ" تعلّم العلم وعلّم السير والأخلاق"43، بشهادة الشيوخ حين حضرته الوفاة، ويكون بذلك أول مؤرخ إباضي في المغرب، ويصنفه الدرجيني ضمن الطبقة الخامسة(220-250هـ)، وقد عمّر طويلا حوالي 120 سنة، وهو نموذج لأحد مشايخ نفوسة، إذ إن تلك الفترة كانت فترة الاعتماد على الرواية الشفوية، ولم تظهر بعد الرواية المكتوبة بشكل واسع.

من أهم كتّاب السير المنسوبين للجبل نذكر الشيخ أبا عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي (ت440هـ/1049م) صاحب نظام حلقة العزابة، وأحد أقطاب الإباضية بالمغرب ومن أبرز المصلحين الدينيين والاجتماعيين، ترك مخطوطا منسوبا إليه بعنوان: "كتاب الألواح"، قد تُرك من قبل المحققين ونُسي في عمليات البحث والتنقيب، ولم يقدّر له أن يُطبع قبل الوسياني(ق6هـ/12م) والدرجيني(ق7هـ/13م) والشماخي(ق10هـ/16م)، وإلاّ لغيّر الكثير من مواقف محققيها ولربّما أوجد تصورا جديدا للانتشار الإباضي44.

ومنهم أيضا الشيخ مقرين بن محمد البغطوري اليفرني(ت599هـ/ 1202م)، صاحب كتاب "روايات الأشياخ" أو "سيرة مشايخ أهل نفوسة"، تتلمذ على يد مشايخ الجبل في بغطورة وإيجناون وغيرها، ووصفه تلميذه الشماخي بأنه" أحد المشايخ الذين حافظوا على السير"45، ومكانة وموقع كتاب البغطوري التاريخية بين كتب السيرة الإباضية الأخرى، التي جاءت قبله والتي جاءت بعده، هي مكانة الغائب الذي جاء من بعيد، مثل سيرة أبي زكرياء وسير الوسياني وطبقات الدرجيني، وجواهر البرادي، وسير الشماخي، فالإشارات التي وردت عند الشماخي هي من دلّت المؤرخين على سيرة نفوسة، وهي تمثل حلقة الوصل بين الوارجلاني والوسياني (وإن كان الوسياني معاصرا له) ومن بعده، ولو كان الذين أخذوا عنه من الجبل فحسب، لقلنا أن شهرة البغطوري وسيرته لا تتعدى حدود نفوسة، لكن وبما أن صدى سيرته قد بلغ الجريد التونسي وربما مناطق أبعد، فذلك يدل على أهميته البالغة لدى مؤرخي أهل الدعوة في مختلف الأقطار46.

أما عن موقعه كمؤلَّف تاريخي سيري في جبل نفوسة، فيعتبر الأول الذي يكتبه نفوسي بهذا الخصوص، ولا نعلم من سبقه، وبذلك يمكن القول بأن البغطوري قد أسس لأول مدرسة تاريخية إباضية في جبل نفوسة، وبه اقتدى من جاء بعده من المؤرخين، ليس أخذا من مادته التاريخية فحسب، بل وحتى اتباع منهجه وأسلوبه في الكتابة التاريخية التي قلّ من يكتب بها، قام بتحقيق كتابه الباحث توفيق عياد الشقروني الليبي، تحت عنوان" سيرة مشائخ نفوسة"، وإن كانت عبارة عن إخراج للمخطوط على شكل كتاب، وهي دراسة أكثر منها تحقيق، حيث اعتمد على نسخة واحدة بعد بحثه عن نسخ أخرى، لكن دون جدوى، وصدر عن مؤسسة تاوالت الثقافية بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 2009. ثم اهتم به الباحث المتخصص في علم المخطوطات د.عمر سليمان بوعصبانة الجزائري وحققه التحقيق العلمي الأكاديمي، معتمدا على

ثلاث نسخ، وأخرجه مطبوعا بعنوان: "روايات الأشياخ-أشياخ جبل نفوسة الشهير بسير البغطوري-"، واهتمت بنشره وتوزيعه، في طبعته الأولى، مكتبة خزائن الآثار، ببركاء، في سلطنة عمان، سنة1438هـ/2017م.

ومنهم أيضا أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشماخي (ت928هـ/1522م)، أحد أشهر مؤرخي الإباضية، وصاحب كتاب السير أو "سير الشماخي"، درس بيفرن وجبل دمر، وله تآليف عديدة، استطاع في سيره أن يجمع فيها أخبار أبي زكرياء والمزاتي والوسياني والبغطوري والدرجيني والبرادي، فكان كتابه جامعا شاملا47، اعتمد فيه على مصادر إباضية وغير إباضية، وهو معتمد كل باحث في تاريخ الإباضية بالمغرب، قام بتحقيقه ودراسته الباحث محمد حسن التونسي، في إطار رسالته للماجستير، وطبع منه الجزء الخاص بتراجم المغرب، وقد طُبع قبل ذلك طبعة حجرية، وأخرى في عُمان دون تحقيق48، كما اعتنى المحقق ذاته بطبعه طبعة أنيقة في ثلاثة أجزاء، في طبعة أولى، صادرة عن دار المدار الإسلامي ببيروت، سنة 2009.

بالإضافة إلى قائمة من أشياخ الجبل المهتمين بالتاريخ والسير، والذين عُرفت أسماؤهم لكن فُقدت كتبهم.

3.3.ورجلان:

وبالعودة إلى بلاد المغرب الأوسط حيث عاصمة الإباضيين الثانية، وملاذهم الآمن بعد سقوط الدولة الرستمية على يد أبي عبد الله الشيعي، نجد أن المدينة التجارية المزدهرة، قد حملت مشعل السيرة بعد تيهرت، فقد برز بها نخبة من كتّاب السير الإباضيين، إلى جانب الفقهاء والكلاميين، ولم تفتقر قبل القرن 6هـ/ 12م من مؤرخين بل كان عددهم كبيرا جدا، ويعود سبب ذلك إلى شغف الإباضية وحبهم للسّير وبالأخص حبهم لأخبار مشايخهم وذكر مناقبهم وأخلاقهم49، فهذا أبو زكرياء يحي بن أبي بكر بن سعيد اليهراسني الورجلاني (ت474هـ/1081م)، قد سار على خطى

مدوني السير الرستميين والرواة، فكتب أخباره، المعروفة بـ: "سير أبي زكرياء"، أو "كتاب السيرة وأخبار الأئمة"، والذي يعتبر من أهم مصادر التاريخ الإباضي، فقد ولد المؤرخ بقرية تماوط بورجلان، التي تعلّم بها المراحل الأولى، ثم انتقل للاستزادة من العلم في وادي ريغ، ثم طرابلس، فتمولست ببلاد الجريد على يد مشايخ فضلاء، أهمهم شيخه أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، ترك إرثا فكريا واسعا من رسائل في الفقه ومسائل كلامية، كما ذكر البرادي الذي لم يحدد عناوينها. ويبقى كتابه السيرة أهمها لمكانته بين كتب التاريخ الإباضي كمصدر أولي لكل الباحثين والدارسين للإباضية وأيامها.

من المعروف أن تحقيق كتاب السيرة وأخبار الأئمة قد قام به باحثان أحدهما جزائري، وهو مدير المكتبة الوطنية الجزائرية–سابقا–، وثانيهما تونسي نال بتحقيقه درجة الماجستير في التاريخ.

فالأول هو الأستاذ إسماعيل العربي بعنوان: كتاب "سير الأئمة وأخبارهم" في جزئه الأول، الصادر عن المكتبة الوطنية بالجزائر، سنة 1399هـ/1979م، في طبعة أولى، أما الطبعة الثانية، فقد أصدرتها دار الغرب الإسلامي، ببيروت سنة 1402هـ/1982م. وتحقيقه هذا اعتمد فيه على نسخة واحدة من مخطوط أبي زكرياء كما يذكر ذلك في مقدمته، وقد قام بتحقيق الجزء الأول من الكتاب دون جزئه الثاني.

كما اهتم به اهتماماً خاصا أيضا الباحث عبد الرحمن أيوب (التونسي)، الذي حققه تحقيقا أكاديميا بجزأيه الأول والثاني، تحت عنوان: "كتاب السيرة وأخبار الأئمة"، وأصدرته الدار التونسية للنشر، بتونس، سنة 1405هـ/1985م. وقد قام الباحث عمر سليمان بوعصبانة بتحقيق علمي أكاديمي لسير الوسياني، الذي نال به درجة الدكتوراه بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، فاتضح له بعد التحقيق والتروي، أن هذه المجموعة المنسوبة للوسياني لا تعود له جملة، بل منها ما هو للوسياني، ومنها ما هو لأحد طلبة الوسياني عاش بعده، ومنها ما هو لمؤلِّف مجهول، عاش بعد أبي زكرياء وأبي

الربيع المزاتي، وقبل الوسياني، لكن المجموعة طُبعت باسم سير الوسياني، في حين أن ليفيتسكي ينسب الكتاب الثالث من مجموعة الوسياني إلى أبي زكرياء فيقول: أما الكتاب الثالث (من كتاب السير، تأليف الوسياني) والذي يضم الصفحات من 345 إلى 416، فالظاهر أنه لا يعدو أن يكون نسخة عن الجزء الثاني من كتاب السيرة وأخبار الأئمة لأبي زكريا يحيى بن أبي بكر الورجلاّني50.

لذا وجب التفكير في جمع نسخ المخطوط من جديد والتحقق من نسبتها إلى الورجلاني وإعادة تحقيقها درءا للشبه واللبس والأخطاء.

قبل مغادرة ورجلان يجب ذكر مؤرخ آخر من مؤرخيها، والذي كان له الفضل في سلوك منهج جديد في الكتابة التاريخية، لم يعهده الإباضية قبله، وهو منهج الطبقات الذي أخذه عنه الدرجيني صاحب كتاب الطبقات، إنه الشيخ أبو عمار عبد الكافي بن أبي يعقوب يوسف بن إسماعيل التناوتي الورجلاني(ت قبل 570هـ/1174م)، صاحب "كتاب السير"، أو "السيرة في نظام العزابة"، وله مؤلفات أخرى51، تتلمذ في موطنه على عديد المشايخ منهم الشيخ أبو زكرياء يحيى بن أبي زكرياء، ثم انتقل إلى تونس للتبحر في مختلف العلوم، وعند عودته إلى دياره تصدى للتدريس في حلق العلم، التي كان يؤمها طلبة العلم من شتى بقاع الإباضية، قام الباحث د.مسعود مزهودي بتحقيق كتاب سير أبي عمار، وصدر عن مكتبة الضامري بسلطنة عمان، في طبعة أولى، سنة1416هـ/1996م، التحقيق الذي تنقصه بعض أساسيات علم المخطوط، وهو نشر ودراسة أكثر منها تحقيق، إذ اعتمد على نسخة واحدة، لذا وجب إعادة تحقيقه تحقيقا علميا أكاديميا، والبحث عن نسخ أخرى من مخطوطته.

كما ظهر بالحاضرة ورجلان، مؤرخون آخرون، فقدت مؤلفاتهم، منهم الشيخ سليمان بن إبراهيم السدراتي(ت293هـ/905م)، الذي كتب في تاريخ الإباضية كتابا من خمس مجلدات بعنوان: البراهيمي في سلوك المذهب الإباضي52، ويعد كتابه هذا

من المفقودات. كما نذكر الشيخ الفقيه أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراتي(ت570هـ/ 1171م)، الذي كان له اهتمام كبير بالتاريخ ونقل الأخبار والسنن والآثار، وقد نُسب إليه كتاب في التاريخ مفقود بعنوان: "التاريخ الكبير لورجلان وسدراتة ووادي ريغ"، ومنهم أيضا الفقيه أبو سهل يحي بن إبراهيم الورجلاني(ت ق6هـ/12م)، شيخ الدرجيني وأستاذه، والذي له كتاب مفقود يعرف بـ: "العقيدة في علم التوحيد والعلم والسير".

4.3. وادي سوف وأريغ:

لم تسعفنا المصادر عن قائمة واضحة لمؤرخي وادي سوف وأريغ، ماعدا البعض منهم، وبحكم موقع المنطقة فهي ممر للطلبة والشيوخ من ورجلان نحو الجريد ونفوسة وجربة، وفي تقييد للشيخ البرادي لكتب الإباضية المشارقة منهم والمغاربة، ذكر العديد من المصادر الهامة المفقودة اليوم، والتي رآها بأيدي الطلبة بوادي ريغ، ووجود الطلبة دليل على وجود مشايخ، وحلق علم53. ومما لاشك فيه أن هذه المنطقة عرفت مؤرخين اهتموا بالتاريخ والسير إلى جانب اهتمامهم بفنون العلم الأخرى، وقد ذكر ليفيتسكي قائمة من رواة السير أو المؤرخين الذين عاشوا بالمنطقة لكنه لم يذكر مؤلفاتهم، وفي أحيان كثيرة لا يدري إن كان صاحب الترجمة من وادي سوف أو أريغ أو ورجلان، وذلك راجع لتنقلات المشايخ العديدة، ولا يعرفون بذلك استقرارا. نوردهم بأسمائهم، كما ذكرهم ونورد بعض ما قيل عنهم، منهم: عبد الرحيم بن أبي منصور من أهل تجديت (قريبة من جامعة اليوم)، ممن عاش في النصف الأول من ق 5هـ/11م، وصفه الشماخي بأنه شيخ من شيوخ العلم، وقدوة من أئمة الدعوة، ذو كرامات وفضائل54. وعبد الرحمن بن علي وهو راو إباضي، عاش نهاية ق6هـ/12م. وأبو عبد الله محمد بن أحمد55، عاش في أواخر ق 4هـ/10م، له رواية ذكرها أبو زكرياء الورجلاني في سيره، وأبو محمد عبد الله بن محمد لنت(ق5هـ/11م)، له روايات ذكرها

كل من الوسياني والدرجيني والشماخي56. وأبو نوح صالح بن إبراهيم بن يوسف الزمريني(ق6هـ/12م)، مؤرخ وكاتب سير، له عمل مفقود عن علماء الإباضية، من أهل تجديت، وهو تلميذ مؤرخ ورجلان أبو زكرياء57، وأبو طاهر إسماعيل بن يدير الهواري(ق5هـ/11م)، راو وعالم ومتكلم، من أهل تجديت، ألف كتاب الصلاة58، و وأبو زكرياء يحيي بن ويجمن الهواري(ق5هـ/11م)، وأبو زكرياء يحيي بن جعفر الوسلاتي المزاتي(ق6هـ/12م)، وكلاهما من أجلو، وهما من رواة السير الإباضيين59. وفلفول بن يحيي بن محمد بن الخير(ق5هـ/11م)، وهو شاعر ومؤرخ وراو للسير، سكن وغلانة وساهم في تدوين قسم كبير من الروايات60. وسعيد بن عمار الزواغي(ق5هـ/11م)، كان معاصرا لأبي عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي، ويعقوب بن أبي قاسم(ق5هـ/11م) الذي كانت أخباره تُعنى بأعلام وادي ريغ وبالتاريخ المحلّي للمنطقة وما جاورها61. ومن بين المعدودين أيضا، والذين فقدت مؤلفاتهم نذكر: الشيخ أبا عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني(ق 6هـ/12م)، الذي أحيى المذهب بتآليفه الهامة62، وكتابه في السير قد حوى "الأحاديث السيرية والتاريخية لأبي خليل اليدركلي والتي تروي حياة الإباضيين...قد نُقلت إلى كتاب أبي عمرو عثمان السوفي المكتوب في النصف الأول من القرن 6هـ/12م"63.

وقد يكون العدد أكبر بكثير مما ذكرناه، أو ذكره تاديوس ليفيتسكي في كتابه: المؤرخون في إفريقيا الشمالية، والذي جمع فيه جلّ المؤرخين والرواة الإباضيين من مختلف الحواضر والمناطق التي انتشروا بها، وكانت آهلة بهم في العصر الوسيط ببلاد المغرب.

5.3.بلاد الجريد:

وعند خروجنا من بلاد سوف وأريغ صوب الشرق، ونحن إذ ذاك بإفريقية أو المغرب الأدنى، يستقبلنا الجريد بقراه المنتشرة، تلك القرى التي كانت آهلة بالإباضية، نشطة بطلبة العلم ومشايخهم في العصر الوسيط، ذهابا وإيابا، حلاًّ وترحالا، بين نفزاوة

ونفطة وتوزر ودرجين، والحامة وقابس وتقيوس، وقسطيلية وجبل دمر وتطاوين وغيرها، وفيها نتعرف على أهم مؤرخيها الذين اهتموا بالسير والطبقات، وأولهم هو الشيخ أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت471هـ/ 1078م)، تعلم على أهم المشايخ وهو أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي، وكانت حوله حلقة علم يتنقل بها، وقد تصدى للتدريس والفتوى. ظلت سيره مخطوطة مع أنها طبعت طبعة حجرية بالمطبعة العلمية تونس سنة1903، وقد اهتم بها الباحث حاج سعيد مسعود فحققها، وعلق عليها معتمدا نسختين من المخطوط، ونشر عمله سنة1990، في طبعة أولى، ثم طبعة ثانية قامت مكتبة الضامري العمانية بنشره سنة1993، كما اعتنى بضبط نصه ووضع فهرس لمحتوياته الباحث الناصر بن حمو أويابه، وهي من منشورات مكتبة المسجد العتيق بغرداية، في طبعة أولى، سنة1438هـ/2017، والكتاب بحاجة إلى مزيد تحقيق وجمع نسخه.

ومن مؤرخي المنطقة أيضا أبو الربيع سليمان بن عبد السلام الوسياني(ت557هـ/1161م)، صاحب كتاب السير الشهير باسمه، عاش في قسطالية أو قسطيلية من بلاد الجريد، ثم انتقل إلى أجلو بوادي ريغ، حيث تتلمذ على شيخه أبي محمد عبد الله بن محمد العاصمي، اعتمد محقق سيره الباحث عمر سليمان بوعصبانة على تسع نسخ مخطوطة، وأخرج المجموعة محققة في ثلاثة أجزاء، في طبعة أولى صادرة عن وزارة التراث والثقافة العمانية سنة 2009، وقد أشار المحقق إلى أهمية الكتاب بين كتب السير الاباضية. وبالمنطقة أيضا مؤرخون أو رواة ذكرهم ليفيتسكي في كتابه، دون أن يدلي بتفاصيل عن حياتهم، سوى إشارات قليلة، منهم: أبو عبد الله محمد بن سعيد(ق6هـ/12م)64.

مؤرخ إباضي آخر شهير لا يمكن المرور عبر بلاد الجريد دون التوقف عنده، وهو الشيخ أبو العباس أحمد بن سعيد بن سليمان التيميجاري الدرجيني الموطن،

النفوسي الأصل (ت670هـ/1271م)، صاحب كتاب"طبقات المشايخ بالمغرب"، تلقى علومه الأولى بدرجين، ثم رحل إلى ورجلان وأخذ العلم بها على يد أبي سهل يحيي بن إبراهيم، ثم عاد إلى موطنه واشتغل بالتدريس، هو فقيه ومؤرخ وشاعر، له إلى جانب طبقاته مؤلفات أخرى65، اهتم بمخطوطته الشيخ إبراهيم طلاي وأخرجها للنشر، في طبعة أولى سنة 1974، قامت بها مطبعة البعث بقسنطينة، ثم طبعة ثانية سنة2007، وثالثة برعاية ودعم من وزارة الثقافة بالجزائر، سنة2015.

6.3.جزيرة جربة:

من يقول جربة يذكر شيخها الأول أبا مسور يسجا بن يوجين اليهراسني (ق4هـ/10م)، وابنه من بعده أبو زكرياء فصيل، وجملة المشايخ الذين حملوا كانوا منارة للعلم والحركة العلمية بها زمانا، نشؤوا بها وترعرعوا بين أحضان مدارسها واشتغلوا بالتدريس في مساجدها، وللسّير نصيب وافر من دروس وعظهم وإرشادهم، وإن لم تذكر المصادر لهم مؤلفات بعينها، لأن أغلبهم تخصص في الفقه والعقيدة وعلم الكلام، وعلوم الشريعة الأخرى، إلا شيخا منهم وهو أبو الفضل أبو القاسم بن إبراهيم بن سليمان بن أبي عمران البرادي الدمّري نسبا، الجربي موطنا (ت810هـ/ 1407م)، صاحب كتاب "الجواهر المنتقاة فيما أخل به كتاب الطبقات"، وله مؤلفات أخرى66، الذي وإن كان أصله من جبل دمّر بالجنوب التونسي، إلاّ أن فترة طويلة من حياته قضاها بجربة طالبا ثم معلما وشيخا عزابيا، تعلم على يد كل من أبي ساكن عامر الشماخي (ت792هـ/1390م)، والشيخ يعيش الجربي (ت 750هـ/1350م)، بجبل دمّر وجربة، التي تولى التدريس بجامعها بوادي الزبيب، إلى غاية وفاته بها حيث دفن.

توجد نسخ مخطوطة من كتاب البرادي في كل من بغداد، وتونس والقاهرة، ونفوسة وجربة.67 وقد تكون موجودة في مناطق أخرى، كمكتبات مزاب والجريد، وله طبعة حجرية متداولة.

ورغم وفرة النسخ إلا أن كتابه الهام هذا، قد عرف تصحيحا وتقديما من قبل الباحث أحمد بن سعود السيابي، وأصدرته دار الحكمة بلندن في طبعة أولى سنة2014، ولم يعرف التحقيق العلمي الأكاديمي بعد.

خاتمة:

خلصت الورقة البحثية إلى جملة من الاستنتاجات الهامة من بينها:

-أجمع المؤرخون الأوائل والمحدثون على أهمية السير الإباضية، واعتبروها من أمهات التاريخ الإسلامي بعامة والتاريخ المغاربي بخاصة، ولن يستغني باحث في تاريخ المغربين الأدنى والأوسط في الفترة الوسيطة عنها وحتى إلى مشارف العصر الحديث، لما تناولته من جوانب شتى، دينية، وسياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية.

-مشروع السير الإباضية هو مشروع متكامل، يكمّل حديثه قديمه، وهو موجه للأجيال تذكيرا بفضائل المشايخ، ونموذج سير أئمة الإباضية الأوائل، وهو ديوان الجماعات الإباضية، وكتاب تاريخها، وموسوعة فقهها وآدابها.

-هذه السير موزعة جغرافيا في كل ربوع الإباضية من جربة شرقا إلى تيهرت غربا، ولم تكد تخلو منطقة ولا عصر منها، فقد وعى المشايخ وعيا عميقا مدى نجاعة هذا المنهج أي السير والطبقات أمام مناهج الكتابة التاريخية الأخرى.

-استمر ظهور السير زمانيا عبر القرون دون توقف، وكلما دعت الحاجة إليها وجدت المشايخ ينقحون ويضيفون إلى سير من قبلهم، حتى تكون في حلة جديدة تواكب عصرهم ومشايخهم. وقد كانت فترة القرن5و6هـ/11و12م، بمثابة العصر الذهبي للسير الإباضية نظرا للكم الهائل الذي تم تأليفه في هذه الفترة.

-تميزت الكتابة التاريخية في تيهرت الرستمية بالندرة، وتوظيفها لأغراض مذهبية وسياسية، معتمدة على منهج المحدثين في الإسناد، موظفة الجانب الإخباري كمصادر أساسية لها.

-الكثير من المؤرخين والرواة الإباضيين غير معروفة أسماؤهم ومفقودة مؤلفاتهم، أو أنها تعرضت للإهمال المتعمد، والإغفال والازدراء، ومشكوك في نسبة بعض المؤلفات إلى أصحابها، والمعروفون منهم يُجهل الكثير عن تفاصيل حياتهم.

-نجد أن أغلب المؤرخين الإباضيين قد جمعوا بين علوم شتى ،كما وصفهم تاديوس ليفيتسكي فهم: فقهاء، ورواة للسير والأخبار، شعراء وأدباء، وأئمة، وعلماء بارزون، ومؤلفون، وفقههم قد طغى على مؤلفاتهم بالفتاوى والتفاسير، والنوازل.

-ارتبطت السير الإباضية بالفقه ارتباطا وثيقا، إذ نجد معظم صفحاتها تعنى بالجانب الفقهي أكثر منها تاريخي، وذلك راجع إلى خشيتهم من اندثار المذهب خاصة فترة القرنين 3و4هـ/9و10م. لذلك تقل المدونات السيرية أمام المؤلفات الفقهية في ذات الفترة.

-اختلفت عناوين المدونات الإباضية من سير وتراجم وأخبار وطبقات، لكن في المحتوى نجد تشابها كبيرا، فالسيرة والترجمة والطبقة تشترك في الكثير من النقاط فيما بينها، قد حوت معظمها إلى جانب التاريخ، فقها وعقيدة، وكلاما وأدبا وشعرا، وكرامات.

السير الإباضية المذكورة آنفا والمعروفة المتداولة بين الدارسين والباحثين ما هي إلا غيض من فيض، فمما لاشك فيه أن هناك العديد منها المفقود أو الموجود في رفوف خزائن المكتبات الخاصة والعامة، والمكتبات العائلية التي تتوارثها الأسر أبا عن جد، والحاجة ماسة للوصول إليها قصد دراستها وتحقيقها والاستفادة منها. ومن تلك السير ما هو ملحق بكتب المشايخ الفقهاء في آخر مؤلفاتهم لا يعرف نسبه، فيجب التحقيق والمقارنة بين النسخ للوصول إلى صاحبها.

وهذه المؤلفات السيرية وغيرها مما دوّن الإباضية بحاجة إلى جهد كبير في التحقيق، والعمل على إخراجه محققا تحقيقا علميا وفق الضوابط الأكاديمية، ويمكن لطلبة الدراسات العليا اتخاذه كأطروحات دكتوراه، بها ينالون شهاداتهم من جهة، وبها يستفيد الباحثون والمكتبات العامة والخاصة من جهة أخرى.

هوامش البحث:

[1]- **الفضائل**: يقصد بها المناقب من النِّقاب وهو الرجل العلاّمة ذو الفضائل، والمَنْقَبة هي كرم الفعل وهي ضد المَثْلَبة، وهي الكتب التي ألّفها أصحابها بقصد التعبير عن الاحترام والتقدير لأصحابها، أي أنها مدحٌ وإجلال لأهل العلم والصلاح والزهد بالدرجة الأولى، وهي اسم جامع لكل ما حسن من أقوال وأفعال وخصال، وهي مرادف للمآثر والفضائل والمفاخر، وجماعها الأخلاق الكريمة والخصال الحميدة، وقد تطورت من الدلالة على الفضائل والأعمال المحمودة التي يمكن أن تتجسد في سيرة شخص، إلى الدلالة على الخوارق والكرامات التي تُنسب إلى الأولياء وذلك بحكم ازدهار التصوف والاهتمام بالمظاهر العجيبة، وهي في الأصل تطور لعلم التراجم حتى أصبح في القرن 9هـ/15م يُعرف بالمناقب. ينظر: ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، دار الفكر للطباعة، بيروت، ط1، 1990، مادة: نقب، مجلد6، ج49، ص 4512. بوبة مجاني: النظم الإدارية في بلاد المغرب خلال العصر الفاطمي (296-362هـ/ 909-973م)، دار بهاء الدين، الجزائر، ط1، 2009، ص45. عبد الكريم حساين: حقول التأليف التاريخي بالمغرب الأوسط خلال العهد الزياني–التاريخ السياسي والتراجم نموذجا–، المجلة الجزائرية للبحوث والدراسات التاريخية المتوسطية، مج3، ع 6، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، ديسمبر2017، ص259.

[2] – محمد شكيران: نشأة التدوين التاريخي في المغرب الإسلامي، مجلة جامعة البعث، مج37، ع8، العراق، 2015، ص26.

[3] – محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، 10 أجزاء، دار سينا للنشر، القاهرة، ط1، 2000، 70/5.

[4] – خير الدين قجوح: اتجاهات الكتابة التاريخية في المغرب الإسلامي، المجلة الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المؤسسة الدولية للنشر، ع8، ماي 2018، ص47.

[5] – ذكر المستشرق تاديوس ليفيتسكي في كتابه قائمة طويلة من مشايخ الإباضية، الفقهاء والرواة، والكلاميين، الذين برزوا في حقل العلم والتعليم، وكان لهم باع مشهود في ذلك، تشهد لهم مصنفاتهم المتعددة على آثارهم، والتي تم تداولها وتناقلها جيلا بعد جيل، وارتحلت مع حلق الشيوخ والتجار، حيث استفاد منها طلبة جربة ونفوسة، وجبل دمّر، وبلاد الجريد ووادي ريغ وورجلان، ووصل مداها أقصى الشرق حيث عُمان، موطن فقيه الإباضية الأول جابر بن زيد الأزدي العُماني.ينظر: المؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، تر. ماهر وريما جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2000.

[6] – المنصف قوجة: تاريخ الإباضية الديني والسياسي(من القرن الأول إلى القرن الثامن الهجري)، الدار التونسية للكتاب، تونس، (د.ط)، 2013، ص88.

[7] –محمد شكيران: المرجع السابق، ص26.

[8] – محمود إسماعيل: المرجع السابق، 66/5.

[9] –علاوة عمارة: حال ومآل الإباضيين المغاربة من خلال النصوص الفقهية المالكية، ترجمة عبد القادر مباركية، مجلة مدارات تاريخية، مج2، ع6، مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، جامعة حمة لخضر، الوادي، 2020، ص275.

[10] – إلياس حاج عيسى: الدلالات الطبونيمية والقبلية على ضوء مخطوط تسمية بعض مشايخ الوهبية لمؤلف إباضي مجهول(ق6هـ/12م)، مجلة المواقف، مج15، ع2، 2019، ص134.

[11] – ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، دار الفكر للطباعة، بيروت، ط1، 1990. مجلد3، ج24، ص2170.

[12] – محمد مدور بن جودي: السيرة النبوية بين السرد والتاريخ، ضمن فعاليات الدورة الرابعة من ملتقى السرديات بمدنين، الرابطة القلمية بمدنين، تونس، أفريل2017، ص 246.

[13] - حنان الطرابلسي: قراءة في مقومات الكتابة التاريخية عند الشماخي، الندوة الدولية الثانية حول كتب السير الإباضية، تونس، نوفمبر2015، ص2.

[14] – مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، جزأين، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، ط1، 2008، مادة، سير، 521/1.

[15] – الهاشمي حسين: الإباضية والمثاقفة ببلاد المغرب من خلال مدونة السير حتى القرن 10هـ/16م، أطروحة دكتوراه، إشراف أ.د فتحي القاسمي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة 9أفريل، تونس، 2019. ص118.

[16] – الشماخي: المصدر السابق، 108/1.
[17] – الهاشمي حسين: المرجع السابق، ص119.
[18] – عبد الرحمن السالمي: السيرة العمانية كجنس أدبي، مجلة نزوى، ع19، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عمان، 1999، ص 62.
[19] – المرجع نفسه، ص63.
[20] – الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، جزأين، مطبعة البعث، قسنطينة، ط1، 1974، مقدمة المؤلف، 2/1.
[21] – تاديوس ليفتسكي: دراسات شمال إفريقية، ترجمة أحمد بومزكو،جزأين، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية، الولايات المتحدة الأمريكية، (د.ط)، 2009، ص8.
[22] – علاوة عمارة: الكتابة التاريخية في الغرب الإسلامي، مجلة التاريخ العربي، ع32، جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، 2004، ص362.
[23] – محمد فارس: الوعي بالمكان في السير الإباضية ببلاد المغرب (كتاب السير لأبي الربيع سليمان بن عبد السلام الوسياني نموذجا)، ماجستير اللغة والآداب والحضارة، إشراف عبد المجيد العواني، جامعة تونس، تونس، 2017، المقدمة العامة، ص2.
[24] – حميد زيدور: التاريخ والمؤرخون في ورجلان الإباضية عهد الموحدين، مجلة عصور الجديدة، ع3-4، مخبر تاريخ الجزائر، جامعة وهران1، أحمد بن بلة، 2012، ص111.
[25] – أبو عبد الله محمد الأندلسي(الوزير): الحلل السندسية في الأخبار التونسية، مطبعة الدولة التونسية، تونس، ط1، 1287هـ/1870م، ص2.
[26] – محمد فارس: المرجع السابق، ص173.
[27] – الهاشمي حسين: المرجع السابق، ص122.
[28] – وليد حسن البياتي: مفهوم الطبقات عند المحدثين، 3 مجلدات، مجلة الجامعة الإسلامية، ع26، العراق، 2003، ص84. ويشير الكاتب إلى تعاريف أخرى لابن حجر السقلاني والسيوطي وهي متشابهة ويورد تعاريف لمؤرخين معاصرين أيضا. كأسعد سالم قيم.
[29] – محمد عبد الله القدحات: اتجاهات الكتابة التاريخية في العراق في القرن4هـ-القاضي التنوخي نموذجا- دار الأردنية للنشر، عمّان، ط1، 2008، ص100.

[30] – الطيب بوسعد: المدرسة التاريخية في المغرب الإسلامي ومنهجها في البحث التاريخي خلال القرون الهجرية الأولى، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، ع6، المركز الجامعي غرداية، غرداية، 2012، ص141-142.

[31]-Love, P. M. (2016), Writing a Network, Constructing a Tradition: Ibadi Prosopography in Medieval Northern Africa (11th-16thc).p31

[32] – الدرجيني: المصدر السابق، 3/1. مجموعة من الباحثين: المرجع السابق، مادة، طبقات، 632/2.

[33] – الدرجيني: نفس المصدر، 6/1.

[34] – نفسه، 6/1.

[35] – نفسه، 10/1.

[36] – عنها ينظر: إبراهيم بحاز: الدولة الرستمية–دراسة في الأوضاع الاقتصادية والفكرية–منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، ط4، 2015.

[37]– ليفيتسكي: المؤرخون، ص15-16.

[38]– بحاز وآخرون: معجم أعلام الإباضية(قسم أعلام المغرب)، 4مجلدات، جمعية التراث، القرارة، ط1، 1999، تر116، 120/2.

[39]–بلقاسم جدو: تطور العلوم النقلية والعقلية في بلاد المغرب الإسلامي على عهد الدول المستقلة(140-296هـ)، ماجستير، إشراف مسعود مزهودي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2014، ص111.

[40]– الدرجيني: المصدر السابق، 101/2.

[41]– ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق وتعليق إبراهيم بحاز ومحمد ناصر، المطبوعات الجميلة، الجزائر، (د.ط)، 1986، ص63.

[42]– ليفيتسكي: المؤرخون، ص15-16.

[43]– الدرجيني: المصدر السابق، 113/2. بحاز وآخرون: المرجع السابق، تر.491، 465/3.

[44]– الهاشمي حسين: قراءة في مخطوط كتاب الألواح للفرسطائي، المقدمة العامة، ص3.

[45]–الشماخي: المصدر السابق، ص112.

[46]- صالح الزرويل: مؤرخو الإباضية ببلاد المغرب في القرنين (5-6هـ/11-12م) -الورجلاني والبغطوري دراسة مقارنة-، ماجستير التاريخ الوسيط، إشراف أ. د. إبراهيم بحاز، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة غرداية، غرداية.ص118.

[47] – بحاز وآخرون: المرجع السابق، تر80، 86/2.

[48] -المرجع نفسه، تر80، 87/2.

[49] – حميد زيدور: المرجع السابق، ص101-102.

[50] – تاديوس ليفيتسكي: تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم، دراسة لسنية في النوميا والطبونوميا المازيغية، ترجمة عبد الله زارو، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية، الولايات المتحدة الأمريكية، (د.ط)، 2008، ص12.

[51] – أبو عمار عبد الكافي: سير أبي عمار عبد الكافي (ت ق6هـ/12م)، نشر وتحقيق مسعود مزهودي، مكتبة الضامري، عمان، ط1، 1996، ص8. بحاز وآخرون: المرجع السابق، تر562، 540/3-550.

[52] – عمر سليمان بوعصبانة: معالم الحضارة الإسلامية بوارجلان، دار نزهة الألباب، غرداية، ط2، 2013، ص160.

[53] – ناصر بلحاج: تراجع المذهب الإباضي بوادي ريغ من خلال"أجوبة علماء الجزيرة والجبل على أسئلة الشيخ أبي العباس أحمد التماسيني"، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية،ع20، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2015، ص134.

[54] - أبو الربيع سليمان بن عبد السلام الوسياني: سير الوسياني، دراسة وتحقيق عمر سليمان بوعصبانة، 3 أجزاء، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ط1، 2009، 667/2. الشماخي: المصدر السابق، 740-741.

[55] - ليفيتسكي: المؤرخون، ص36.

[56] – الدرجيني: المصدر السابق، 301/2.ليفيتسكي: المؤرخون، ص85.

[57] – ليفيتسكي: المؤرخون ، ص99-102.

[58] – الدرجيني: المصدر السابق، 279/2. ليفيتسكي: المؤرخون ، ص123.

[59] – ليفيتسكي: المؤرخون ، ص140.

[60] – الدرجيني: المصدر السابق، 275/2. ليفيتسكي: المؤرخون، ص147. بحاز وآخرون: المرجع السابق، تر736، 711/4.

[61] – ليفيتسكي: المؤرخون ، ص170-171.

[62] – بحاز وآخرون: المرجع السابق، تر620، 3/601.

[63] – الدرجيني: المصدر السابق، 2/ 303. ليفيتسكي: تسمية، ص33.

[64] – ليفيتسكي: المؤرخون، ص62.

[65] – بحاز وآخرون: المرجع السابق، تر81، 2/89-90.

[66] – عنها انظر: فرحات الجعبيري: شخصيات إباضية، مكتبة الضامري، عمان، ط1، 2010، ص244-248.

[67] – عن مكان وجودها وناسخيها ينظر: حنيفي هلايلي: التراث الإباضي بالجزائر في أعمال المستعربين الفرنسيين خلال الفترة الوسيطة، مجلة الحضارة الإسلامية، وهران، ع28، ص541.

Paul M.Love,Jr: Ibadi Manuscripts at the Bibliotheque nationale of Tunisie. In Journal of Islamic Manuscripts7(2016)1-35.pp8-214-217.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1- أبو الربيع سليمان بن عبد السلام الوسياني: سير الوسياني، دراسة وتحقيق عمر سليمان بوعصبانة، 3 أجزاء، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ط1، 2009.

2- ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق وتعليق إبراهيم بحاز ومحمد ناصر، المطبوعات الجميلة، الجزائر،(د.ط)، 1986.

3- أبو العباس أحمد الشماخي: كتاب السير، دراسة وتحقيق محمد حسن، 3أجزاء، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.

4- أبو العباس أحمد الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، جزأين، مطبعة البعث، قسنطينة، ط1، 1974.

5- أبو عبد الله محمد الأندلسي(الوزير): الحلل السندسية في الأخبار التونسية، مطبعة الدولة التونسية، تونس، ط1، 1287هـ/1870م.

6- أبو عمار عبد الكافي: سير أبي عمار عبد الكافي (ت ق6هـ/12م)، نشر وتحقيق مسعود مزهودي، مكتبة الضامري، عمان، ط1، 1996.

المراجع:

1- بوبة مجاني: النظم الادارية في بلاد المغرب خلال العصر الفاطمي (296-362هـ/ 909-973م)، دار بهاء الدين، الجزائر، ط1، 2009.

2- تاديوس ليفيتسكي: تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم، دراسة لسنية في النوميا والطبونوميا المازيغية، ترجمة عبد الله زارو، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية، الولايات المتحدة الأمريكية، (د.ط)، 2008.

3- تاديوس ليفتسكي: دراسات شمال إفريقية، ترجمة احمد بومزكو،جزأين، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية، الولايات المتحدة الأمريكية، (د.ط)، 2009.

4- ....: المؤرخون الإباضيون في إفريقيا الشمالية، تر. ماهر وريما جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2000.

5- حنان الطرابلسي: قراءة في مقومات الكتابة التاريخية عند الشماخي، الندوة الدولية الثانية حول كتب السير الإباضية، تونس، نوفمبر2015.

6- عمر سليمان بوعصبانة: معالم الحضارة الإسلامية بوارجلان، دار نزهة الألباب، غرداية، ط2، 2013.

7- فرحات الجعبيري: شخصيات إباضية، مكتبة الضامري، عمان، ط1، 2010.

8- محمد مدور بن جودي: السيرة النبوية بين السرد والتاريخ، ضمن فعاليات الدورة الرابعة من ملتقى السرديات بمدنين، الرابطة القلمية بمدنين، تونس، أفريل2017.

9- محمد عبد الله القدحات: اتجاهات الكتابة التاريخية في العراق في القرن4هـ-القاضي التنوخي نموذجا-، دار الأردنية للنشر، عمّان، ط1، 2008.

10-محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، 10 أجزاء، دار سينا للنشر، القاهرة،ط1، 2000.

11-المنصف قوجة: تاريخ الإباضية الديني والسياسي(من القرن الأول إلى القرن الثامن الهجري)، الدار التونسية للكتاب، تونس، (د.ط)، 2013.

رسائل جامعية:

12- بلقاسم جدو: تطور العلوم النقلية والعقلية في بلاد المغرب الإسلامي على عهد الدول المستقلة(140-296هـ)، ماجستير، إشراف مسعود مزهودي، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2014.

13- صالح الزرويل: مؤرخو الإباضية ببلاد المغرب في القرنين (5-6هـ/11-12م) -الورجلاني والبغطوري دراسة مقارنة-، ماجستير التاريخ الوسيط، إشراف أ. د. إبراهيم بحاز، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة غرداية، غرداية،2015.

14-محمد فارس: الوعي بالمكان في السير الإباضية ببلاد المغرب -كتاب السير لأبي الربيع عبد السلام الوسياني نموذجا، ماجستير اللغة والآداب والحضارة، إشراف عبد المجيد العواني، جامعة تونس، تونس، 2017.

15-الهاشمي حسين: الإباضية والمثاقفة ببلاد المغرب من خلال مدونة السير حتى القرن 10هـ/16م دكتوراه، إشراف أ.د الفتحي القاسمي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة 9أفريل، تونس، 2019.

مجلات:

16-إلياس حاج عيسى: الدلالات الطبونيمية والقبلية على ضوء مخطوط تسمية بعض مشايخ الوهبية لمؤلف إباضي مجهول(ق6هـ/12م)، مجلة المواقف، مج15، ع2، معهد العلوم الإجتماعية والإنسانية، منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر، 2019.

17-حميد زيدور: التاريخ والمؤرخون في ورجلان الإباضية عهد الموحدين، مجلة عصور الجديدة، ع3-4، مخبر تاريخ الجزائر، جامعة وهران1، أحمد بن بلة، 2012.

18-خير الدين قجوح: اتجاهات الكتابة التاريخية في المغرب الإسلامي، المجلة الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المؤسسة الدولية للنشر، ع8، ماي 2018.

19- الطيب بوسعد: المدرسة التاريخية في المغرب الإسلامي ومنهجها في البحث التاريخي خلال القرون الهجرية الأولى، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، ع6، المركز الجامعي غرداية، غرداية، 2012.

20- عبد الرحمن السالمي: السيرة العمانية كجنس أدبي، مجلة نزوى، ع19، مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، عُمان، 1999.

21- عبد الكريم حساين: حقول التأليف التاريخي بالمغرب الأوسط خلال العهد الزياني-التاريخ السياسي والتراجم نموذجا-، المجلة الجزائرية للبحوث والدراسات التاريخية المتوسطية، مج3، ع 6، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس، ديسمبر2017.

22-علاوة عمارة: حال ومآل الإباضيين المغاربة من خلال النصوص الفقهية المالكية، ترجمة عبد القادر مباركية، مجلة مدارات تاريخية، مج2، ع6، مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، جامعة حمة لخضر، الوادي، 2020.

23-............: الكتابة التاريخية في الغرب الإسلامي، مجلة التاريخ العربي، ع32، جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، 2004.

24- محمد شكيران: نشأة التدوين التاريخي في المغرب الإسلامي، مجلة جامعة البعث، مج37، ع8، العراق، 2015.

25- ناصر بلحاج: تراجع المذهب الإباضي بوادي ريغ من خلال"أجوبة علماء الجزيرة والجبل على أسئلة الشيخ أبي العباس أحمد التماسيني"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع20، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2015.

26- الهاشمي حسين: قراءة في مخطوط كتاب الألواح للفرسطائي، المقدمة العامة.

27-وليد حسن مصطفى البياتي: مفهوم الطبقات عند المحدثين، 3مجلدات، مجلة الجامعة الإسلامية، ع26، العراق، 2003

معاجم:

28-ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين: لسان العرب، دار الفكر للطباعة، بيروت، ط1، 1990.

29- بحاز وآخرون: معجم أعلام الإباضية، (قسم أعلام المغرب)، 3مجلدات، جمعية التراث، القرارة، ط1، 1999.

30-مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، جزأين، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، ط1، 2008.

25- Love, P. M: (2016), *Writing a Network, Constructing a Tradition: Ibadi Prosopography in Medieval Northern Africa (11th-16thc)*

قراءة في مظاهرات 11 ديسمبر 1960 جريدة المجاهد أنموذجا

Reading in the demonstrations of December 11, 1960, Al-Mujahid newspaper as a model

بوقلقول عيسى[1]

جامعة 8 ماي 1945 قالمة

boukelkoulaissa05@gmail.com

تاريخ الارسال: 2022/03/03 تاريخ القبول: 2022/04/14 تاريخ النشر: 2022/04/26

ملخص:

لقد برهن الشعب الجزائري منذ اندلاع الثورة التحرير المباركة ليلة نوفمبر 1954م على تعاونه وتعاطفه وتلبيته لنداء جبهة التحرير الوطني، الداعي إلى ضرورة التفاف الشعب حول الثورة واحتضانها ومساندتها وتقديم النفس والنفيس من اجل استقلال الجزائر وطرد المحتل الفرنسي،حيث لم يتورع الشعب الجزائري في الاستجابة لهذا النداء وبرهن عن دعمه المطلق للثورة في أكثر من مناسبة، وخير دليل على ذلك نزوله للشوارع في مظاهرات كبيرة رفضا لسياسة الجنرال ديغول يوم 11ديسمبر 1960م، استجابة لنداء جبهة التحرير الوطني ورفضا لمقولة "الجزائر جزائرية" التي جلبها دي غول بمثابة مشروع جديد لإجهاض الثورة التحررية.

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على مظاهرات 11 ديسمبر 1960م والدور الجماهيري الذي وقف في وجه مناورات ديغول وعبر عن ذلك في مظاهرات شملت معظم ولايات الوطن،و أكدت هذه المظاهرات عن التحام الشعب الجزائري حول الثورة

الكلمات المفتاحية: المظاهرات، الادارة الاستعمارية،الجنرال ديغول،القمع،جبهة التحرير.

[1] المؤلف المرسل: بوقلقول عيسى boukelkoulaissa05@gmail.com

Summary:

Since the outbreak of the blessed Liberation Révolution on the night of November 1954 AD, the Algerian people have demonstrated their cooperation, sympathy, and response to the call of the National Liberation Front, which calls for the need for the people to rally around the revolution, embrace it, support it, and sacrifice themselves for Algeria's independence and the expulsion of the French occupier, as the Algerian people did not hesitate to respond to this call. He demonstrated his absolute support for the revolution on more than one occasion, and the best evidence of this was his taking to the streets in large demonstrations in rejection of General de Gaulle's policy on December 11, 1960 AD, in response to the call of the National Liberation Front and in rejection of the saying "Algeria is Algerian" that de Gaulle brought as a new project to abort the liberation revolution.

This study aims to shed light on the demonstrations of December 11, 1960 and the public role that stood in the face of de Gaulle's maneuvers and expressed this in demonstrations that included most of the states of the country, and these demonstrations confirmed the cohesion of the Algerian people around the revolution.

Keywords: demonstrations, colonial administration, General de Gaulle, repression, Liberation Front.

مقدمة:

من ابرز محطات تاريخ الجزائر التي تستحق كل الاهتمام و التقدير **مظاهرات ديسمبر11 1960** التي تعد حدثا تاريخيا بارزا في مسيرة الثورة التحريرية، حين اخترقت صمت الأمم المتحدة بقوة التلاحم الشعبي للجزائريين الذين خرجوا في مظاهرات عبر شوارع المدن الجزائرية حاملين العلم الوطني رمز العزة والكرامة والتحرر، مؤكدين بذلك رفضهم القاطع لمخططات الجنرال ديغول و تحطيمهم نهائيا خرافة "**الجزائر فرنسية**"، حيث سقطت أسطورة التفوق الاستعماري أمام الرأي العالمي ، و فشلت سياسة ديغول في القضاء على الثورة، و أيقن

خلالها أن الشعب الجزائري لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون فرنسيا و لا الجزائر فرنسية كما يدعّي المعمّرون.

بالمقابل فإن السلطات الفرنسية لم تقف مكتوفة الأيدي، فقامت بحملة من الإجراءات القمعية التعسفية، هدفها الحد من انتشار تلك المظاهرات إلى باقي المدن الجزائرية.

من خلال ما سبق يطرح التساؤل الأتي: إلى أي مدى ساهم الوعي الجماهيري في التصدي لمناورات ديغول؟ وتحت هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية أهمها: ما هي خلفية المظاهرات وأسبابها؟ كيف كان سير المظاهرات؟ وما هي المدن التي شاهدتها؟ وكيف كان رد الادارة الاستعمارية عليها؟

سيتم اعتماد المنهج الوصفي و التحليلي المناسبان لهذه الدراسة ولتقرير الحقائق التاريخية وبيانها، خصوصا بيان دور الجماهير الجزائرية والتفافهم حول جبهة التحرير الوطني ورفضهم لمناورات ديغول.

أولا.خلفية المظاهرات:

1- انقلاب 13 ماي 1958:

لقد كان للكولون والعسكريون الفرنسيون المتطرفون يد في الإطاحة بالجمهورية الفرنسية، وسعيهم الحثيث لوضع شارل ديغول على رأس السلطة في الجزائر من اجل الحفاظ على مصالحهم وإبقاء الجزائر في أحضان السلطة الاستعمارية، وقد عجل انقلاب 13 ماي 1958م في الجزائر بتعيين شارل ديغول في الحكم، بمساعدة الأقلية الأوروبية بمختلف شرائحها من طلاب وعمال وفلاحين ورأسماليين، وأمام هذه الوضعية التي أقحم ديغول نفسه فيها، وجد حكومته أمام القضية الجزائرية، التي سوف يتبع اتجاهها سياسة مبنية على المراوغة والمناورة بهدف إبقاء الجزائر فرنسية، فقد تقدم بمجموعة من الحلول بهدف إخراج فرنسا من

وضعيتها السياسية، والاقتصادية والعسكرية المتدهورة، فتقدم بمشروع يوم 16 سبتمبر1959م في خطابه المشهور، في حق الجزائريين في تقرير مصيرهم ومستقبلهم السياسي الذي يختارونه هم بانفسهم[1] حيث كان يهدف من وراء هذا الخطاب والمشروع المزيف القضاء على الثورة.

وبعدما جرب شارل ديغول جميع الخطط والاستراتيجيات (مشروع قسنطينة 3 أكتوبر 1958، سلم الشجعان 23 أكتوبر 1958، إقامة خط شارل وموريس) وأمام الخسائر المادية والبشرية التي تكبدتها فرنسا، اقتنع شارل ديغول بضرورة إيجاد حل للقضية الجزائرية وفي هذا الإطار سوف ينساق ديغول إلى طاولة المفاوضات مرغما بقوة الثورة[2]

في إطار التحضير للدورة العادية للجمعية العامة للأمم المتحدة والتي ستنعقد في 5 ديسمبر 1960م، حضر ديغول برنامجه المتكامل والمتضمن زيارة للجزائر لطرح برنامجه الجديدة، وعمل على إشراك مسئولي الكتل الحزبية الكبيرة بغرفتي البرلمان الفرنسي، وقد برمج هذه الزيارة لتحقيق مجموعة من الأهداف أهمها:

- القيام بحملة دعائية لشرح وتوضيح سياسته في إطار برنامج حول تقرير مصير شعاره " الجزائر جزائرية"
- محاولة تكوين القوة الثالثة من النواب الجزائريين والمثقفين.
- إقناع الرأي العام الجزائري،ثم الدولي تزامنا مع الجمعية العامة للأمم المتحدة.[3]

2–زيارة ديغول إلى الجزائر ورد الفعل الوطني

كان رئيس الدولة الفرنسية الجنرال شارل ديغول يعتزم زيارة الجزائر من 9 إلى 12 ديسمبر 1960م في الوقت الذي كانت تخطط فيه منظمات متطرفة فرنسية بدعم من وحدات من الجيش لتنظيم مظاهرات تروّج "للجزائر الفرنسية."في تاريخ 9 ديسمبر بعين

تيموشنت، التي كان يتواجد فيها عدد كبير من المستوطنين الأوروبيين أول محطة للجنرال الفرنسي، نظم متطرفون أوروبيون مظاهرة للتعبير عن رفضهم لأي مبادرة ترمي إلى تحسين الظروف المعيشية للجزائريين، لكنهم فوجئوا بمتظاهرين جزائريين اكتسحوا الشارع للتعبير عن نفاذ صبرهم و المطالبة بالاستقلال ورفضهم **"للجزائر فرنسية"**.[4]

ومن بين أهم الشعارات التي رددها المتظاهرون الجزائريون "الجزائر جزائرية" والجزائر مسلمة" **"تحيا جبهة التحرير" "أطلقوا صراح بن بلة"**[5]وفي اليوم الموالي شهد شارع "ايزلي" الذي أصبح مستقبلا شارع العربي بن مهيدي بالجزائر العاصمة مشادات بين الجزائريين القاطنين بالأحياء الفقيرة بذات المدينة والأوروبيين، وهنا نطرح سؤال، كيف كانت مسار مظاهرات 11 ديسمبر1960م؟ وكيف كان رد الادارة الاستعمارية عليها؟ وما موقف الحكومة الجزائرية المؤقة منها؟ وما هي انعكاساتها على مسار أحداث الثورة؟

إن الاستعماريين الفرنسيين من وزراء وسياسيين ودبلوماسيين وصحفيين وعسكريين وشرطة نواب ورجال اقتصاد قد استفاقوا على وقع المظاهرات التي شملت بعض المدن الجزائرية رفضا لزيارة ديغول ورفضا للجزائر فرنسية، وهم الذين كانوا يعتقدون ويتوهمون ان التهدئة في الجزائر قد تمت وأنهم كسبوا معركة الجزائر العاصمة، وان الجزائريين في المدن والقرى قد تخلوا عن جيش التحرير وأنهم انفطموا عن مساعدته والوقوف بجانبه، وان المنظمة الخارجية الممثلة للثورة التحريرية بعيدة عن الأحداث والحقيقة التي يعيشها الشعب الجزائري في الداخل الذي يؤمن بديغول حسب اعتقادهم.

إن من الأوهام والخرافات التي حاول القادة الفرنسيون أن يوهموا بها العالم وان يقنعوا بها أنفسهم وحدهم، لأنه في النهاية وفي حقيقة الأمر اقتنوا بها فقط وحدهم على الخصوص ولم تنطل على غيرهم؛ هو انه يوجد هناك شعب داخل الجزائر يمتلك منظمة خارجية، بعيدة عند ماديا ومعنويا، وان هذه الهوة والانفصال بين الاثنين يزداد يوم بعد يوم،كما حملهم ظنهم على القول؛ أن المنظمة الخارجية إذا كانت تملك نفوذا فهو يقتصر على المجاهدين وقوات جيش

التحرير لا غير ، أما السكان القاطنون في القرى والأرياف فهم بعيدين كل البعد عن هذه المنظمة وعن أوامرها أو حتى الاتصال بها، فقد أصبحوا في قبضة ضباط الشؤون الأهلية يوزعون عليهم الدقيق والسكر ويتحكمون في بطونهم كما يتحكمون في أدمغتهم، ومن الأوهام التي زرعوها أيضا قولهم، إن معركتهم في الجزائر ليست قائمة بينهم وبين الشعب الجزائري كشعب، وإنما هي قائمة بين أجهزة القمع الوحشي التي يمتلكونها وبين عصابات من المتمردين من الجزائريين، وان القضاء على هذه العصابات سيجعل الشعب الجزائري باي إصلاح مقدم تحت ظل الحكم الفرنسي.

إن هذه السلسة من الأوهام التي نشأت في أول الأمر عند الفرنسيين لم تلبث أن أخذت طريقها نحو الشتات والزوال، لاسيما بعدما فوجئوا بانفجار أحداث المدن الجزائرية في كل من العاصمة وهران عنابة قسنطينة والبليدة وغيرها، لقد فوجئ الفرنسيون بهذه الأحداث أكثر مما فوجئوا بأحداث ليلة نوفمبر 1954م.[6]

يقول احد الكتاب الفرنسيين في هذا الصدد:" إن **الأيام التي كانت فيها طواعية المسلمين المدنيين للنظام القائم في الجزائر وتعاونهم مع هذا النظام إذا اقتضى الأمر، إن تلك الأيام قد انتهت وانتهت مع الأساطير والخرافات**" ويقول أخر " **إن الأمر الذي فا جاء الجميع هو انه منذ بداية الثورة إلى اليوم لم يسبق للجزائريين المدنيين أن أعربوا عن عواطفهم الوطنية بمثل هذه القوة وهذه الثقة في النفس**"، إن حماس الشيوخ والنساء قد تجاوز حماس الشباب في الإعراب عن تشبثهم بمواقفهم ومبادئهم ورفض لسياسة ديغول ورفضهم لمقولة الجزائر فرنسية.

أما الشباب فإنهم لم يتفوا بالمظاهرات ووقوفهم في وجه غطرسة قوات الشرطة والدرك الفرنسي التي كانت أمثال الكلاب المسعورة لا تفرق بين صغير وكبير وبين عجوز ومرآة، وإنما راحوا يعدون الندوات الصفية في وسط حي القصبة وهم محاطون بالنساء والشيوخ.

لقد قال احد الفرنسيين بعد هذه المظاهرات وبعدما اشبعوا الجزائريين المتظاهرين ضربا وقتلا وبعدما اشبعوا أنفسهم من دماء الجزائريين، حيث صرح هذا المراسل الفرنسي لصحيفة لموند بتاريخ 14 ديسمبر1960قائلا " **و ألان لم يبق لنا إلا أن نحاول المحافظة على الأمن ريثما نحزم أمتعتنا ونركب الباخرة**" وقد رد عليه في نفس الوقت ضابط من الجيش الفرنسي قائلا له " **لقد دقت ساعة الحقيقة وان الثمار قد سقطت بعد أن نضجت طيلة ست سنوات** "

لقد تبين للفرنسيين من خلال هذه المظاهرات أن عشرة جزائريين لا يساوون تسعة من جبهة التحرير الوطني وواحدا من الحياديين، وإنما كل جزائري من جبهة التحرير، كما بينت المظاهرات أيضا عمق الالتحام بين الشعب الجزائري وجبهة التحرير وانه لا مجال للتفرقة بينهم وان الشعب رهن إشارة جبهة التحرير الوطني في أي وقت، وان الثورة الجزائرية شعلة تذيب حديدهم، وان الإيمان الذي يحمله الجزائريون في صدورهم أقوى من الرصاص الذي يخترق تلك الصدور، وهنا صرحت صحيفة بريطانية قائلتا " **لقد فهم دي غول ألان انه كان يتصور قوة الأوروبيين أكثر مما هي في الواقع، وكان يتصور قوة الجزائريين اقل مما هي في الواقع**"

وأمام هذه المظاهرات العارمة التي بينت عن التحام الجماهير الشعبية مع جبهة التحرير الوطني وبرهنت عن رفضها القاطع لسياسة دي غول الرامية إبقاء الجزائر بفرنسا والسعي إلى قطع طريق المفاوضات بمثل هكذا مناورات، وهنا لم يجد الأوروبيين بدا من أن يتحالفوا مع إدارة المستعمر ويشكلوا قوة ملتحمة للقضاء على هذا الزحف الهائل الذي شهدته المظاهرات في بعض ولايات الوطن عنابة العاصمة وهران البليدة قسنطينة وعنابة.[7]

أما موقف ديغول إزاء هذه المظاهرات الشعبية التي عمت ربوع الوطن والتي لم يتوقعها يوما أن تكون بهذا الكم وبهذا الوعي الجماهيري المنقطع النظير، وهو الذي كان يراقبها عن كثب ويتتبع مراحلها ساعة اثر ساعة وهو يتجول في الجزائر بعيدا عن مناطق الخطر، وقال عنه وزير

أخباره " **أن كل ما استطيع أن أقوله هو أن الجنرال دي غول قد تألم ألما شديدا، وانه صمم على أن يستخلص الدرس اللازم، وانه قد قال أن مارا يته وما سمعت به قد مكنني من أن ازن المشكلة الجزائرية بميزان صحيح**"، وعندما زار دي غول تلاغمة ولقائه بالأهالي الذين أجبرتهم القوات الفرنسية على نقلهم بالقوة استقبلوه وهم يرددون بحياة الجزائر المستقلة، ويقول مراسل لموند في هذا الصدد"**إن ضابطا فرنسيا قال للجنرال دي غول أن السكان هنا توجد بينهم عناصر مثقفة،فقال دي غول مخاطبا الضابط" إن الوعي الجماعي قد انتشر في هذه البلاد وهذا ما تدل عليه تصرفات هذه الجماهير، ثم قال إذن فهذا واقع يجب أن نقبله**" ولقد تيقن ديغول أن الشعب الجزائري ومن خلال خروجه في هذه المظاهرات يبحث عن الاستقلال ويرفض أي بديل أخر غير الاستقلال والحرية وانه يتوجب عليه أن يعد حساباته مع حكومته وان يطرح القضية الجزائرية بمزيد من الجدية وبعيدا عن المراوغات والمناورات.

إن الشعب الجزائري ومن خلال هذه المظاهرات قضى على شبح كان دي غول يحاول أن يبعث فيه الحياة، ويطلق عليه اسم "**الجزائر جزائرية**" والجزائريون يدركون جيدا أن هذا المخلوق الذي يريد دي غول أن يولده هو مخلوق غير جزائري، انه لقيط لا يعترف به الشعب، والشعب أراد أن يقتل هذا اللقيط قبل أن يولد، وإذا أصر دي غول على مواصلة سياسته فانه سوف يهلك في المخاض.[8]

ثانيا. سير المظاهرات:

1- يوم 10 ديسمبر 1960م:

انطلقت أولى المظاهرات الوطنية المنددة بزيارة ديغول إلى الجزائر في حي بلكور، حيث تجمع ما يقارب عن ألفي جزائري كانوا يحملون الأعلام الوطنية ويهتفون باستقلال الجزائر،في المقابل كانت جبهة الجزائر الفرنسية قد دعت إلى إضراب عام شمل جميع القطاعات وأجبرت

الجزائريين على غلق محلاتهم[8] لكن رد القوات الفرنسية إزاء هذا التحرك الشعبي قوبل بوضع الحواجز الأمنية والأسلاك الشائكة في الطرقات والشوارع لمنع المتظاهرين من التقدم صوب الأحياء الأوروبية القريبة منهم،[7] لكن هذا لم يمنع من اصطدام بين الطرفين وانتزع بعض المتظاهرين الأسلحة من الاوروبين الذين كانوا يقمعون تلك المظاهرات، ونتيجة الضغط هرب هؤلاء الاوروبين إلى منازلهم وأطلقوا النار علة الجزائريين من الشرفات والنوافذ استشهد على إثرها طفلين يبلغان من العمر 10 و11 سنة.

وفي وهران انطلقت مظاهرات مماثلة أدت إلى اصطدام المتظاهرين بوحدات من الجيش الفرنسي التي كانت مجهزة بأحدث الأسلحة وبعض القنابل المسلة للدموع التي حالت دون دخولهم إلى الأحياء الأوروبية.

2- يوم 11 ديسمبر 1960م:

ما كادت **الساعة التاسعة و45** دقيقة تدق حتى فوجئت القوات الاستعمارية بحشود غفيرة من الجزائريين تنطلق من الأحياء العربية هاتفة باستقلال الجزائر وحياة الحكومة الجزائرية المؤقة رافعة الأعلام الجزائرية على وقع هتافات وزغاريد النساء وشعرات الاستقلال والحرية.

وفي هذا اليوم العظيم والأغر على الجزائريين ما انفك النشيد الوطني يدوي في أرجاء حي بلكور منذ الفجر حتى الغروب، وظهرت في كل مكان اللافتات الحاملة للشعارات الوطنية منادية بحياة جبهة التحرير الوطني واستقلال الجزائر.

الساعة العاشرة والنصف:

ازداد المتظاهرون بشكل كبير إلى حد أنهم اقتحموا الحواجز البوليسية والعسكرية التي أقمت في الطرقات والشوارع بهدف عرقلة سير المظاهرات، فلم تتورع القوات الفرنسية وقتها على إطلاق صوب مدافعها ونيرانها تجاه هؤلاء المتظاهرين كما قاموا برميهم بالقنابل اليدوية

المتفجرة، لكن ذلك لم يكن عائقا أمام تلك الجحافل من الجزائريين الغاضبين على زيارة ديغول ومشاريعه الخبيثة التي يحملها في طياته.[10]

الساعة الواحدة بعد الظهر:

في تمام الساعة الواحدة بعد الظهر انطلقت أربعون حافلة عسكرية تحمل فرق الجندرمة والحرس الجمهوري في محاولة منها لتشتيت شمل المتظاهرين وزرع الرعب والخوف حتى تثنيهم عن عزمهم في مواصلة المظاهرات، وهنا حدثت مناوشات هجم على اثر الأوروبيون على احد الجزائريين العزل وقاموا بقتله بالسكين، وبعدها مباشرة انضم جنود المظلات إلى الجندرمة وراحوا يطلقون النار بشكل عشوائي على جموع المتظاهرين، وكان جموع الفرنسيين من المدنين الحاضرين يشجعونهم على تلك الأعمال الوحشية مرددين " **اقتلوهم اقتلوهم عن أخرهم**" واستمر إطلاق النار على المتظاهرين على هذه الحال ساعتين كاملتين تواصلت من خلالها المعارك بين المتظاهرين من الجزائريين من جهة وبين المدنيين الأوروبيين والعسكريين الفرنسيين من جهة أخرى.

ثالثا.مشاركة الجنود المظلين في المظاهرات:

لقد كان لهذه الفرقة من الجنود دور بارز في قمع المتظاهرين ومنعهم من التوغل داخل الأحياء الأوروبية، حيث تمر في شارع بولينياك ألف وثمانمائة جندي من فرقة المظلات استقدموا صباح اليوم نفسه من جنوب قسنطينة، وقد لاحظ هؤلاء الجنود خلال تواجدهم في الشارع علم جزائري يرفرف فوق منارة المسجد الذي كان يقع على بعد مائتي متر من هناك، فقاموا بالهجوم على المسجد بكل وحشية ودون مراعاة أماكن العبادة للمسلمين واقتحموا المسجد ونزعوا العلم الوطني من اعلي المنارة وعاثوا في المسجد فسادا، وعند خروجهم من المسجد صادفوا جزائريا فقاموا باعتقاله وجره بالقوة مما جعل بعض المتظاهرين يسارع لإنقاذه فوقع اصطدام بينهم، وقد حاول احد الجنود الفرنسيين أن يبرر سبب هذه

الوحشية فقال"**السلمون هم من أطلقوا النار أولا**"، وعندما سأله صحفي عن عدد القتلى الجزائريين أجابه بقوله" **هناك عدد لا بأس بيه من جثثهم فوق الأرض، اعتقد أننا قمنا بتطهير جميل**"

إن كلام هذا الجندي متناقض معه نفسه ومع الواقع، فهو من اتهم الجزائريين بأنهم أطلقوا النار على الجنود الفرنسي، ونحن نعلم أن هؤلاء المتظاهرين خرجوا حاملين شعارات ولافتات تدعوا إلى الاستقلال، ولم تكن بحوزتهم مدافع أو قنابل أو رشاشات حتى يطلقوا النار على الفرنسيين؛ في حين نجد أن هؤلاء الجنود هم من كانت لديهم هذه الأسلحة وارتكبوا الجرائم وجعلوا جثث الجزائريين تملئ الطرقات والشوارع.

رابعا.المدنيون الفرنسيون يستنجدون بجنود المظلات:

ورغم أن الأوروبيين كان مسلحين بأحدث الأسلحة في المقابل الجزائريين كانوا لا يملكون شيئا، إلا أنهم أصابهم الذعر والخوف أمام هذه المقاومة الصامدة، وتبينوا آنذاك أن حي باب الواد الذي تقطنه أغلبية أوروبية محاط من جميع جوانبه بالأحياء العربية المسلمة، وفي مقدمتها حي القصبة، وهنا أصابهم الذعر والخوف أكثر وراحت عدت جموع تحاول الخروج من منزلها خوفا من انتقام الجزائريين الشديد منهم إذا وقعوا في أيدهم،حيث استنجد هؤلاء الأوروبيين بإدارة الأمن الفرنسي التي بعثت في نفس الوقت فرقا من الجيش الفرنسي، وفرقا من الإسعاف التي تكونت من المتطرفين صفا واحدا ضد الجزائريين، وكان الفرنسيون والفرنسيات يتفون لهم من أعالي شرفات المنازل" **اقتلوهم عن أخرهم، أنهم جميعا فلاقة**"[11]

خامسا.يوم 12 ديسمبر1960:

1–نهج روندون:

وفي نفس الوقت كانت المظاهرات قائمة على أوجها في نهج روندون ونهج لالير في الجهة السفلى من حيي القصبة، وهنا شاهد عدة صحافيين أجانب الفرنسيين واليهود وهم يطلقون النار من شرفات المنازل على المتظاهرين الجزائريين العزل، وقد شاهد كل من مرة بهذه الجهة في نهاية اليوم جثث ضحايا الشهداء الجزائريين تملئ الشوارع، وهي بذلك شاهدة على بطولة شعبنا ونذالة الاستعمار الفرنسي ووحشيته.

2–مدينة وهران:

في هذا اليوم على الساعة التاسعة والنصف استأنف الفرنسيون المتطرفون مظاهراتهم الرافضة لسياسة ديغول التي رفعها " **الجزائر جزائرية**" فتوجهوا إلى مبنى الغاز والكهرباء، ثم إلى إدارة المالية وكانوا يهتفون " **الجزائر فرنسية" دي غول إلى المشنقة**" ثم توجهوا بعد ذلك إلى إدارة صحيفة " **اوران ريبو بليكان**" التي يعتبرونها موالية لدي غول فنهبوها وحطموا واجهتها الزجاجية، واستمر هذا الوضع والتخريب إلى غاية الواحدة بعد الظهر، من غير أن تتدخل فرق الأمنية الفرنسية لتوقيفهم عن حدهم.

وفي تمام الساعة الواحدة بالضبط تطور الحوادث تطورا جذريا، عندما انطلقت مظاهرات سلمية جزائرية من الأحياء العربية تهتف باستقلال الجزائر وعروبتها، فلم يحتمل احد الأوروبية هذا المشهد وقام بالهجوم بسيارته على المتظاهرين أدت مقتل احد الجزائريين وجرح اثنين، و أمام هذه الوضعية تدخلت قوات الأمن الفرنسية التي لازمت الصمت والجمود أثناء المظاهرات الأوروبية، فقد تحركت عندما شهدت الجزائريين ينزلون إلى الميدان واستقدمت الدبابات والمصفحات وراحت تطلق القنابل والرصاص على المتظاهرين الذين صمموا على إسماع صوتهم.[12]

3–قسنطينة:

مرت نصف ساعة على منتصف النهار عندما اخترقت عدة سيارات فرنسية شارع جورج كليمونصو؛ وهو احد الشوارع الرئيسية في مدينة قسنطينة وكانوا يدقون أبواق السيارات على أنغام "**الجزائر فرنسية**"، لكن جموع من الشبان الجزائريين تصدوا لهم وكانوا لهم بالمرصاد قائمون من الأحياء العربية حاملين الأعلام الجزائرية، ويهتفون "**الجزائر عربية مسلمة**" ثم هاجموا بعد ذلك سيارات المتطرفين وحطموها.

4–تيبازة:

في تيبازة قرب البليدة نظمت مظاهرات هاجمت أثناءها فرقة من جيش التحرير الوطني على المركز العسكري الفرنسي المتواجد في القرية، فقتل أثناء الهجوم 3 من الجنود الفرنسيين وجرح 3 منه أيضا.

5-شرشال:

حاول الفرنسيون المتطرفون أن ينظموا مظاهرة في شارع فرنسا حيث توجد المدرسة العسكرية، وكانوا يصيحون "**الجزائر فرنسية**"، فتصدى لهم جميع من الجزائريين وكانوا يهتفون "**الجزائر عربية**" "**نريد الاستقلال**"

6–الأصنام:

في الأصنام وفي الوقت الذي شهدت فيه حلول دي غول بها، نظم المتطرفون الفرنسيون مظاهرة ، سرعان ما اخبطها الجزائريون الذين قدموا من جميع نواحي المنطقة في مظاهرات عارمة كانوا يهتفون فيها"**استقلال الجزائر**" "**أطلقوا صراح بن بلة**" وكانوا يحملون العلم الجزائري، حيث تطورت المظاهرات وأخذت منعطف أخر أدت إلى اصطدام الطرفين بالعصي والحجارة، وهجم الجزائريون أثناء ذلك على سيارات المتطرفين فحطموها ومزقوا الأعلام الفرنسية واللافتات التي كتب عليها الشعارات المتطرفة.

7-بجاية:

عندما وصل دي غول إلى بجاية في حدود الساعة الخامسة والنصف بعد الظهر، هتف الفرنسيون" **الجزائر فرنسية**" فرد عليهم الجزائريون "**الجزائر عربية**" وأمام هذا الرد القوي من جانب المتظاهرين الجزائريين ألزم هؤلاء الأوروبيين الصمت.

8–الحراش:

في حي الحراش وهو من أهم ضواحي الجزائر، وانتظمت مظاهرات وطنية على الساعة الثامنة صباحا كان الجزائريون يحملون فيها الأعلام الوطنية، فاصطدموا بالفرق العسكرية التي استقدمت في الليلة قبلها من جبال القبائل، وقد استشهد منذ اللحظات الأولى من المواجهة أربع جزائريين بالرصاص الاستعماري الغادر،وزادت المظاهرات قوة عندما أقدم احد الفرنسيين على إطلاق النار على متظاهر جزائري كان يحمل العلم الجزائري.[13]

9–عنابة:

كانت عنابة أخر محطة ينهي بها ديغول زيارته إلى الجزائر، ومنها عاد إلى الأراضي الفرنسية، وقد واكبت عنابة المظاهرات وشاركت فيها بقوة كغيرها من ولايات الوطن[14]

سادسا–الحصار على الأحياء العربية:

في القصبة كانت المظاهرات في قمتها وتطورها ولم تتوقف لحظة واحدة رغم الإمدادات العسكرية التي استقدمت من مختلف جهات الجزائر، وهي 18 فرقة ماعدا جنود الجندرمة المتنقلة وفرق الحرس الجمهوري، وقد صدرت الأوامر إلى القيادة الفرنسية بعزل حي القصبة وحي بلكور(شارع بلوزداد حاليا) وجميع الأحياء العربية في العاصمة وتشديد الحصار عليها، حتى يكف الجزائريون عن المناداة باستقلال الجزائر، وإطلاق صراح بن بلة، وحياة فرحات عباس.[15]

سابعا–نداء فرحات عباس إلى الشعب الجزائري عشية المظاهرات:

أيها الجزائريون أيتها الجزائريات؛ إن ما جرى ويجري في عاصمة الجزائر والمدن الجزائرية الرئيسية يثير الغضب والاستنكار، إن مثل هذه الجرائم عندما ترتكب وتحجر ضد شعب اعزل في وقتنا الحاضر تدل على أن عصر التوحش لم ينته، أيها الجزائريون والجزائريات الذين واجهتم بروح من الصمود والتضحية جنون المستعمرين، إننا نوجه إليكم بعبارات مختلفة إعجابنا العميق، فأمام شجاعتكم التي أذهلت العدو وكشفت عن وجهه النقاب وأمام وطنيتكم الحارة وصلابة عودكم التي هزت بالإعجاب كل بني الإنسان المؤمنين بالعدالة والحرية.

إخواني وأخواتي الجزائريين؛ لقد كتبتم بدماء شهدائنا صفحة جديدة من تاريخنا المجيد عندما قبلتم بالاستشهاد البطولي فإنكم قد اكتم حقكم في الحياة، وافتككتم حقكم في الكرامة، ياله من درس للمشاغبين الحمقى في شارع ميشلي(ديدوش مراد حاليا)، وياله من درس لدعاة العنصرية الذين كانوا تحت حماية الشرطة والجيش الفرنسيين يقومون منذ سنوات بتقتيل الوطنيين وتمزيق أشلائهم، وياله من درس في النهاية لأولئك الذين ما يزالون يؤمنون بالتهدئة ويمنون أنفسهم بأنهم يستطيعون أن يفصلوا شعبنا عن جيشه وحكومته.

إن هذا الشعب الذي يخرج إلى الشوارع برجاله ونسائه وأطفاله وهو يهتف بحياة جبهة التحرير الوطني وجيش التحرير الوطني، والحكومة المؤقة للجمهورية الجزائرية، والجزائر المستقلة، حاملا العلم الوطني، أن هذا الشعب قد فرض نفسه مرة أخرى على العدو وأعلن عزمه الصارم على أن يعيش حرا مستقلا.

يقول فرحات عباس في ندائه؛ إننا نمر اليوم بمرحلة حاسمة من تاريخنا ونجتاز امتحانات عظمى، وان المعركة التي خضتموها كان لها ابلغ الصدى، وقد سجلها العالم كله باعتبارها انتصارا ساطعا لكفاحنا التحرري الوطني.[16]

الخاتمة:

- في النهاية أكدت هذه المظاهرات الشعبية على تلاحم الشعب الجزائري وتماسكه وتجنده وراء مبادئ جبهة التحرير الوطني للقضاء على سياسة ديغول الجديدة المتمثلة في فكرة " الجزائر جزائرية" و فكرة المعمرين "الجزائر فرنسية".
- كما أظهرت هذه المظاهرات حقيقة الاستعمار الفرنسي الإجرامية أمام الرأي العالمي، الذي واجهة مظاهرات الشعب الأعزل مدعما بقوات الحلف الأطلسي بالقمع والسلاح.
- وأسفرت هذه المظاهرات على المستوى المحلي عشرات القتلى في صفوف الجزائريين وأثبت الشعب الجزائري للجنرال ديغول أن الثورة الجزائرية ثورة شعب يرفض كل أنواع المساومات بما في ذلك مشروع "ديغول": "الجزائر جزائرية".
- وعلى المستوى الدولي برهنت المظاهرات الشعبية على المساندة المطلقة لجبهة التحرير الوطني، واقتنعت هيئة الأمم المتحدة بإدراج ملف القضية الجزائرية في جدول أعمالها. كما صوتت اللجنة السياسية للجمعية العامة لصالح القضية الجزائرية ورفضت المبررات الفرنسية المضللة للرأي العام العالمي.
- كما اتسعت دائرة التضامن مع الشعب الجزائري عبر العالم وحتى في فرنسا نفسها، حيث خرجت الجماهير الشعبية في مظاهرات مؤيدة للقضية الجزائرية، أدخلت فرنسا في نفق الصراعات الداخلية وعزلة دولية في نفس الوقت، الأمر الذي أجبر "ديغول" على الدخول في مفاوضات مع جبهة التحرير الوطني الممثل الشرعي والوحيد للشعب الجزائري.

قائمة والمراجع:

1عمار بوحوش،التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية1962.دار الغرب الإسلامي،بيروت،ط1997،1، ص435.

2بن يوسف بن خدة،نهاية حرب التحرير في الجزائر اتفاقيات ايفيان، تعريب: لحسن زغدار، ،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1987، ص ص16-16.

3محمد قنطاري، مظاهرات 11 ديسمبر1960 أسبابها-وقائعها-ونتائجها،مجلة المصادر، الجزائر ع2000،3، ص ص29-30.

4 FARHATABBAS ،AUTOPSIED'UNE GURRE،L'AURORE،2EDITION،LIVRES EDITION،ALGER،2011 ، pp 279-286.

5سعد دحلب، المهمة المنجزة من اجل استقلال الجزائر،منشورات دحلب،الجزائر،طبعة خاصة بوزارة المجاهدين،2007،ص ص 130-140.

6 المجاهد، ع85، 19ديسمبر1960،ص2.

7 المجاهد، ع85، 19ديسمبر1960،ص2.

8 محمد الواعي، مظاهرات 11 ديسمبر 1960 وأثارها على القضية الجزائرية،الثورة الجزائرية أحداث و تأملات،1994،ص128.

9 محفوظ قداش،11 ديسمبر 1960، الجمعية التاريخية الثقافية 11 ديسمبر 1960 ،ص5.

10المجاهد،مصدر نفسه،ص2

11 المجاهد،نفسه.

12 المجاهد،نفسه.

13 المجاهد،نفسه.

14 محمد الواعي،مرجع سابق،ص131.

15 المجاهد،نفسه

16 المجاهد،نفسه.

الدينامية التاريخية من خلال كتاب الانتروبولوجيا والاستعمار: دراسة وصفية وتحليلية

Historical dynamism through the book of Anthropology and Colonialism: A descriptive and analytical study

رشيد صديق،

دكتور وباحث في التاريخ والتراث

جامعة محمد الخامس الرباط المملكة المغربية

sadik.rachido@gmail.com

تاريخ الاستلام: 05 /2022/02 **تاريخ القبول:** 17/ 2022/04 **تاريخ النشر: 2022/04/26**

ملخص:

ما بعد الاستعمار؟ ربما يطرح هذا السؤال في وقتنا الحاضر، لأنه دون الاعتراف بالتوجه العام للأطروحة الجيرارية نسبة إلى جيرار ليكلرك التي تمشي مع التوجه الحديث للأنتربولوجيا المعاصرة حيث تعيش بحسبه حالة الأزمة في المشروعية والشرعية الأنطولوجية في عالم تكشف فيه الشعوب التي اعتبرتها الانتربولوجيا لوقت قريب بالبدائية عن ظواهر الكائنية المتميزة كما هو الحال مع ظاهرة العدل الإنساني الخارقة للعادة في شعوب أهل السودان ومكانة المرأة المتميزة لدى شعوبها وشعوب المتاخمين لها من أهل الصحراء والبدو، إنها الظواهر التي لم تنال الاعتراف الأنتربولوجي في زمن الحماية الاستعمارية. إذن لا يمكن الحديث عن مشروع الحداثة الذي يرتبط بظرفية استعمارية تاريخية وسياسية ساهمت في ظهور جملة من العوامل والأسباب المتعددة والمتنوعة.

الكلمات الدالة: النظرية، الاستعمار، الانتروبولوجيا، التاريخ، الشعوب، إفريقيا

Abstract:

Post-colonialism? Perhaps this question arises at the present time, because without acknowledging the general orientation of the Gerardian thesis in relation to Gerard Leclerc, which is in line with the modern

trend of contemporary anthropology, whereby a state of crisis in legitimacy and ontological legitimacy lives in a world in which the peoples whom anthropology considered primitive recently reveal the distinct phenomena of objectivity As is the case with the extraordinary phenomenon of human justice in the peoples of the people of Sudan and the distinguished position of women among their peoples and the peoples bordering them from the desert and the Bedouins, these are phenomena that did not receive anthropological recognition in the time of colonial protection. Therefore, it is not possible to talk about the modernity project, which is linked to a historical and political colonial circumstance that contributed to the emergence of a number of multiple and varied factors and causes

.**Keywords:** Theory, Colonialism, Anthropology, History, Peoples, Africa

1. مقدمة

قبل الغوص في مضمون الكتاب "الأنثروبولوجيا والاستعمار"، ارتأينا أولا تقديم عرض شكلي حول الكتاب. فهذا الأخير الذي نحن بصدد دراسته هو لصاحبه "جيرار لكلرك" حيث قام بترجمته جورج كتورة. من إصدارات المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الثانية 1990م-1419هـ. يقع هذا الكتاب في 240 صفحة ويحتوي على مقدمة الطبعة الثانية ومقدمة عامة ثم ثلاثة أقسام وفي الأخير ملحق.

حاول المؤلف في مقدمة العامة الإشارة إلى السياق العام لظهور الانثربولوجيا، مقدما في ذلك أهم المدارس التي حاولت تقديم استفسارات ونظريات لهذا المصطلح الغربي موضح أن المدرسة الوظيفية تعد من أهم المدارس التي أعقبت على المدرسة التطورية إذ بذلك لعبت دورا مهما في تأسيس علم الانثروبولوجيا.

إن ظهور الانثربولوجيا كعلم مستقل بذاته جاء مع أواخر القرن 19م، بالرغم من أن امتدادها التاريخي يعود إلى العصر اليوناني والإغريقي وعصر الأنوار. هذا العلم المستقل بذاته رهين بوجود الإنسان على مر التاريخ، حيث استطاعت أن تفرض ذاتها ونفسها دائما مع وجود الفكر الإنساني بشكل مستقل ضمن العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتهتم بالكائن البشري في جل تمظهراته الاجتماعية والثقافية والسياسية. لقد ارتبطت الانثروبولوجيا بثلاث مدارس أساسية رائدة في هذا المجال وهما: المدرسة الفرنسية، المدرسة الأمريكية، المدرسة البريطانية. مع تعدد مناهجها ومقاربتها النظرية وروادها.

2. الدينامية التاريخية من منظور الانثروبولوجيا

هذا فيما يخص المقدمة العامة، أما في القسم الأول وارتباطا بالخلفية الإيديولوجيا في القرن 19م حاول جيرار من خلال كتابه الإحاطة بمختلف جوانب التطور الإنثربولوجي

وارتباطه بالخلفية الإيديولوجية الاستعمارية للشعوب البدائية. لقد أسهم الباحث قي القسم الأول إلى طرح إشكالية افتتح بها الكتاب. وتتجلى أساسا في إشكالية المجتمعات الغربية بمفهوم القرن 19م، ليوضح بها الظروف التي سمحت بنشوء الانثروبولوجيا بشكل مؤسساتي.

ومع بداية التوسع الأوروبي في أواسط القرن 19م على مجموعة من الشعوب الغربية ومن أبرزها البلدان الإفريقية. بدأ هذا العلم الإنساني الجديد يهتم بدراسة تلك الشعوب وتصنيفها ضمن الخرائط والبيانات الجغرافية. وخلال بداية القرن 19م بدأت الرحلات الاستكشافية لأدغال إفريقيا وكانت رحلة الانجليزي "مونغا وبارك" رغم الرحلات السابقة في عصر الأنوار البداية الحقيقة لاكتشاف إفريقيا.

تعتبر النظريات العامة التي تعود إلى عصر النهضة والعصور الوسطى المرتبطة بالحياة البدائية هي دليل على أنها الحياة الطبيعية وأساس النجاح والتقدم. ومن أهم هذه الرؤى أو النظريات نجد نظرية أدم سميت وريكاردو حول قيمة العمل داخل هذه المجتمعات البدائية. فحسب المؤلف تعتبر فترة الاستعمار المرحلة التي كرست هذا المفهوم "إنسان البدائي"، باعتباره إنسان كسول. ومن هنا يتضح أن العائق الأول بالنسبة للعمل والتصنيع من وجهة نظر جيمس شيورات، حيث اعتبر الإنسان البدائي كائن غير منتج، أما أدم سميت فالمجتمعات البدائية في نظره لا تشكل إلا نقطة فصل بينها وبين المجتمعات بعيون الغربية.

ومن الناحية أخرى، يركز المؤلف على الرحالة البحاثة والتمدن وأعمالهم في إطار الاستكشافات والرحلات العلمية للمجتمعات الإفريقية. وبذلك تكون سنة 1850م هي البداية الأولى لاجتياز إفريقيا و بداية تأسيس العلم الإنساني "الانثروبولوجيا" عبر الرحلات العلمية معتبرا هذه الأخيرة الوسيلة الأولى والأساسية لإدراج هذه المجتمعات ضمن المناطق المستعمرة. كما أن هؤلاء الباحثين يتميزون دائما بهدفهم الأساسي وهو اكتشاف هذه

الشعوب من خلال خيراتها واستنزافها وتنصيرها ليمتد إليها للقيام بعمل إنساني يخدم السلام والتسامح في نظرهم، حتى يتم استكشاف الأوليات التي تتحكم بالحركة التاريخية للمجتمعات المسيطرة عليها[1].

وفي نطاق أخر، يذهب بنا المؤلف "جيرار" إلى معالجة إشكالية الأسبقية هل الدين أم الصناعة في المجتمعات الإفريقية؟. مستحضرا مجموعة من المفكرين أمثال "ليفنغستون" الذي يعتبر أنه من الخطأ فعل الاثنين عن بعضهما لأنهما مرتبطان. مضيفا المبشر "برين" في "كتابه العرب والأفارقة، حيث يرى أن المسيحيين الأفارقة تمكنوا من اكتساب حضارة بطريقة السهولة أكثر من الوثنين. أما "ليفينسستون" فقد كان استثنائي حيث كان إنساني النزعة، لا يدعو إلى الاستعمار تلك الشعوب بل يدعو على حمايتها ومساعدتها. ويرى أن الهدف الأساسي من هذه المجتمعات هو التخفيف من وطأة الحالة الطبيعية والخلفية التي تعاني منها تلك المجتمعات البشرية.

وفي نفس الإطار، انطلق المؤلف "جيرار" إلى الحديث عن ظروف نشأة الانثروبولوجيا الوضعية في النصف الثاني من القرن 19 م والتي ارتبطت أساسا بظهور المدرسة التطورية. ومن أهم هذه الظروف التي عجلت في ظهورها مجموعة من المؤلفات نذكر منها:

1- "القانون القديم" لماين 1861م
2- "المجتمع البدائي" لتايلور 1871م
3- "نظم القرابة" لمورغان 1869م

---

[1]- محمد محسن دكروب، **الانتروبولوجية:الذاكرة والهامش**، دار الحقيقة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1991، ص 9.

4- "المجتمع القديم" جيرار لكلرك 1877م

ومن ذلك الوقت بدأ الانقلاب على الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، معتبرا أن هذه الأخيرة والانثروبولوجيا تربطهما علاقة توافق وليس علاقة تناقض وتنافر. لا تفهم المدرسة التطورية العقل الإنساني إلا من خلال ربطه بالعقل التاريخي وبالتصور الإنساني عبر التاريخ مستحضرا مفهوم الثقافة الذي قدمه تايلور. فهذه المدرسة أي التطورية تنظروا إلى التقدم كمرحلة انتقالية من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة البدائية ومن هذه إلى المرحلة البربرية ومنها إلى مرحلة التمدن. أما الاستعمار أو ما سماه "الاستعمار العلمي"، مشيرا إلا أنه ما يميزه هو إيديولوجية تدعى بالتبشير للأخلاق والعلم والتقنية وبذلك يكون الاستعمار العلمي لا معنى له من خلال غرض الانثربولوجيا، حيث يتغير المعنى ويتحول إلى دراسة التغير الاجتماعي والتثاقف.

وفي نفس التوجه الاستعماري الامبريالي بشكل التماثل، وحسب المؤلف ترجع نهاية الاستعمار إلى الرؤى التطورية أي الاعتقاد بالوحدة التكوينية للطبيعة الإنسانية وتحقيق تماثل مع أعراف تختلف عن أعراف المركز. وفي نفس الإطار أيضا، يستحضر لنا المؤلف أحد قضاة تلك الفترة وهو "بيير ولت" الذي انطلق من مواقف تطورية تنادي بالثماتل الذي جعل الآخرين متشابهين مضيفا كذلك تصور دوركايم والعديد من الباحثين والمفكرين.

لينطلق بنا إلى الانثربولوجيا الميدانية[2] حيث انطلاقتها كانت في فرنسا عن طريق مبادرة بعض الحكام الراغبين في معرفة الشعوب الخاضعة لسيطرتهم مع احترام الخصوصيات المحلية لتلك الشعوب كما هو الحال بالنسبة للسودان. والواقع حسب المؤلف فإن دراسات "كلوزل" الوصفية لسودان والسينغال ونجيريا يعود الجزء الأكبر منها لمساعدة "دولافوس" والذي يعتبر

[2] - جيرار ليكرك، **الانتربولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، ص 45.

من أحد رواد الأبحاث الميدانية، ومن أهم أفراد الطاقم الإداري الاستعماري في إطار المدرسة التطورية. إذ اعتمد مفاهيم تطورية تحدث عن مجتمعات بدائية وعن مراحل التمدن فيما يخص الباحثين الفرنسيين. أما بالنسبة للبريطانيين فلهم الفضل في تطور الانتربولوجيا الاجتماعية وتعزيز الانثربولوجيا التطويرية، الشيء الذي أدرك "لوغارد" ضرورة إجراء الدراسات الميدانية التي تسعى إلى تطبيق السياسة الغير المباشرة. وبذلك تكون فرنسا انتهجت سياسة التماثل، أما بريطانيا فقد انتهجت سياسة الإدارة غير المباشرة في سياستها الاستعمارية في البلدان الإفريقية.

ونهي القسم الأول، بأن النظرية الانثروبولوجية التي قدمت علم يتعلق بالمحتوى الذهني للخرافة وعلى فهم الثقافات غير الغربية بشكل عام. فالنظرية الانثروبولوجية هي الأخرى الوحيدة المعقلنة من هذه الزاوية على كشف ثنائيا الخرافة. وبالتالي القضاء عليها بعد فهمها حسب تعبير جيرار لكلرك. لتبقى الانثروبولوجيا مغتربة في ممارستها مع الاستعمار والتي لم تستقل من الإيديولوجية الاستعمارية إلى مع بداية الأبحاث الميدانية التي تشكل ممارسة مستقلة والمساهمة في تحويل الإيديولوجية الاستعمارية من الاحتكاك والتوثر في إدارة المجتمع الاستعماري إلى استخدام الخبراء الانتروبولوجين وتعيينهم مستشارين في الإدارات الحكومية للبلاد المستعمرة[3]، حيث أن الاستعمار ليس توسعا وسيطرة اقتصادية بل إنه فوق ذلك سيطرة أثنية مركزية ثقافية محضة.

3. الاستعمار والانثروبولوجيا الكلاسيكية، حقيقة أم خيال؟

[3]– لنش رالف، **الانتروبولوجيا وأزمة العالم الحديث**، ترجمة عبد المالك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 1967، ص 34.

بعد القسم الأول، يذهب بنا المؤلف إلى القسم الثاني المعنون تحث اسم "الانتربولوجيا الكلاسيكية أمام حقيقة الاستعمار". من خلال هذا القسم يوضح لنا جيرار مساهمة مالينوفسكي في تحديد الشروط الجديدة للانثربولوجيا بالمعنى المعاصر للكلمة، حيث أمن طريقة جديدة في دراسة البدائية. إلا أنها لم توفق بعد ذلك نظرا ارتكابه الأخطاء في حق التقدم التقني الذي يحول الإنسان إلى آلة. ومن هنا لم تعد الانثربولوجيا هي المدنية بل هي الحياة الأصلية إزاء كل الإحباطات المجتمع. وبدأت دراسات جديدة للمجتمعات البدائية تظهر وترى النور منذ نهاية القرن 20م. فبعد أن كانت الانثربولوجيا القديمة تهتم بالعمل الميداني من خلال إقامة فروقات واستعمال مفاهيم تندرج ضمن حقل الطبيعة على الانثربولوجيا أن تهتم بدراسة داخل المجتمعات قصد فهم تفاعلاتها وبناءها ونظمها الداخلية. وبهذا السبب ستكون العشرينيات من القرن الماضي حاسما في تاريخ الانثربولوجيا الحديثة.

إن بدايات البناء التطوري جاءت مع مجموعة من الأحداث التي وجهت مجموعة من المدارس، كالمدرسة الانتشارية والنقد الموجه للايديولوجيا الفكتورية التي تعتمد على مفاهيم خاصة مثل مفهوم الطبقات، الشرائح... وبهذا التنوع ستكون كل هذه الأسباب مهدت في تكون الانثربولوجيا الجديدة التي تناولت النقد والتحليل بشكل أساسي. هذا ما سيجعل المشروع التحليلي الجديد للانثربولوجيا وحقلها مختلفا عن المرحلة الأولى، حيث سيعمل "راد كليف- براون" من خلال هذا الطرح على العمل الميداني ومن أطروحات مدرسة دوركايم السوسيولوجية لجرد الانثربولوجيا من الاستعمارية نحو النزعة النظرية التحليلية. وسيكون هدف الانثربولوجيا هو التخلص من التاريخ الذي يعيق تطور الأحداث، ليدخل المشروع علم الاجتماع الجديد. فالطريقة الجديدة للانثربولوجيا الحديثة ستعتمد على التحليل الميداني بالدرجة الأولى في الانثربولوجيا الاجتماعية. وبهذا النمط الجديد ستصبح المدرسة أو النظرية

التطورية حسب تعبير كل من راد كليف براون و مالنوفسكي "تظل مفتوحة خاضعة في العمل الميداني والأبحاث التجريبية التي تحترم الفروقات والتفاصيل". كما سيضل البناء التاريخي غير حقيقي بالنسبة للعالم الانثربولوجي، وسيكون هذا الأخير معترفا بالنظرية وممارسة متنقلة عن التاريخ، وسيصبح العمل أو البحث الميداني كفيل بأن يمده بكل ما يريد من معرفة حسب مالنوفسكي.

لقد كان غرض الانثروبولوجيا في السابق هو اكتشاف "المجتمعات البدائية" ومعرفتها واستنزاف خيراتها، إلا أنه في هذه المرحلة سيعرف الغرض والهدف نوعا من التحول وسيصبح مستقلا عن الغرض الأول بعدما تهلكت وحدة الحقل التحليلية المتميز عن التاريخ، حيث حاول "راد كيف براون" إعطاء الانثربولوجيا الجديدة منهجية جديدة ومستقلة عن الأولى تستغني جذورها بالنظرية العامة المتعلقة بالنظريات العامة المتعلقة بالمجتمعات. ومن خلال هذا التحول الذي عرفه غرض الانثربولوجيا ستنصب كل غاياتها في المجتمع البشري.

إن التحليل الانتربولوجي الجديد سيعرف نشوء نمط جديد في التحليل إلا وهو التحليل الوظيفي ونشأة علم جديد وهو الانثربولوجيا الاجتماعية، حيث ظهر هذا العلم نتيجة مجموعة من الأسباب أولها، هو هدم الإيديولوجية الفكتورية، وثانيا، ظهور طريقة تقريبية جديدة للمجتمعات البدائية. فالإيديولوجية الفيكتورية هي في المقابل الوظيفية التطورية وهي إيديولوجيا استعمارية. كل هذا جعل من هاته الروئ تفقد حسها المعرفي والعلمي اتجاه علم الانثروبولوجيا. مع العلم بأن الايديولوجيا الاستعمارية هي نتيجة أزمة التطورية. وفي الأخير سيدرك الاستعمار خلال سنة 1930م أنه تغيرا ثقافيا واجتماعيا.

بعدما عرف الاستعمار تغيرا تثاقفيا (أو ثقافيا) أصبحت كلمة الاستعمار تشير إلى مجال خارج عن إطار العلم، وأضحى هذا العلم بحاجة إلى خلق مفاهيم جديدة خاصة به. فبعدما

أدركت الانثروبولوجيا حقيقة الاستعمار خلال الثلاثينيات القرن 20م بدأت تستعمل كمفاهيم جديدة: الاحتكاك الثقافي، أو الصدمة الثقافية أو التثاقف، أو التغير الاجتماعي.

فالمفهوم الأول: الصدمة الثقافية أو الاحتكاك الثقافي، قد استعملت هذه المفاهيم قبل فتح المدرسة الوظيفية وبعدما استعمل مفهوم الاحتكاك الثقافي لأول مرة في المؤتمر العالمي الأول للأعراق الذي عقد في لندن سنة 1911م على يد الانثروبولوجي "بواس".

أما المفهوم الثاني: فهو التثاقف. وقد ظهرت هذه الكلمة خلال عام 1880م على يد الانثربولوجين الأمريكيين في قمة الملحمة الغربية. فمفهوم التثاقف يشير في الغالب إلى انتقال مؤسسات أو ممارسات إلى أخرى. وفي نفس الوقت هو ظاهرة عامة، تجمع مجموعة من الظواهر التي تنتج عن احتكاك مباشر لجماعة أفراد ما. بإضافة إلى التغيرات التي تصيب أنماط الثقافة الأصلية لمجتمع ما. إلى جانب هذا، يتضمن المفهوم دراسة الاحتكاكات المختلفة التي حصلت بين المجتمعات على مدى التاريخ. ومن هنا يتبين لنا أن الاستعمار ما هو إلى حالة من حالات "الاستعمارات" أي الاحتكاكات الثقافية أو التغير الاجتماعي.

لقد شهد الاستعمار تحول علميا حيث انتقل من الاستعمار كمفهوم إلى عملية التثاقف وذلك لمجموعة من الأسباب نتيجة ظهور تناقض كاملا بين المفاهيم الفكتورين ومبادئهم من جهة، ومفاهيم الانثربولوجين الكلاسكين ومبادئهم من جهة ثانية. فالارتباط بين الاستعمار والتثاقف تبدو أهميتها واضحة في عزلتها واستقلالية الغرض والهدف. وبهذا الغرض تكون إيديولوجية الاستعمار تحولت إلى التثاقف. لقد حاول الاستعمار أن يسطر على المستعمر على الدوام، أما الايديولوجيا الفكتورية الاستعمارية فهي دائم تحاول رفض طبيعة الإيديولوجية الاستعمارية.

ظهرت الانثربولوجيا التطبيقية التي تولدت من رغبة المدرسة الوظيفية في تطبيق عملها على السياسة الإدارية، فصارت هذه حقيقة واقعة في سنة 1940م. ومن هنا بدأت تطرح نفسها كعلم مستقل بذاته. إنها بكل اختصار نظرية جديدة وعلم جديد.

اعتبر المعهد الإفريقي الذي تأسس سنة 1926م من أبرز نشاطات وأجهزة الأكثر أهمية في الأجهزة الإدارية العالمية. ومن أبرز الشخصيات التي ساهمت في تأسيسها نذكر كارل مايذهوف، دولافوس.... وغيرهم من الشخصيات في حقل الانثربولوجيا الكلاسيكية. وكانت أهم الموضوعات هذا الحقل العلمي هي الدراسات المرتبطة بالأنظمة والأراضي وبالقانون الجزائي. وفي سنة 1940م تأسست جمعية الانثربولوجيا التطبيقية التي ستقوم بقطيعة مع الرأي أي مع جل أحكام المسبقة الجهالة، ومن بين هذه الجهالة نكر فئة الإداريون.

ويعتبر راد كليف براون من أهم المهتمين بالانثربولوجيا التطبيقية مع صديقه مالنوفسكي. وفي مقابل هذا نجد إفانز بريتشار الذي خلف براون ومالنوفسكي، بحيث رحب بالانثربولوجيا في الإدارة، باعتبارها ضرورة أساسية في فهم اختصاصات الإدارة الاستعمارية. ومن هنا بدأت لغة الانثربولوجيا الإدارية الأوروبية يعمدها الخطر بأن تذوب في أنثربولوجيا العالم الثالث. وظهر لنا خلاف بين الانثربولوجي والإداري فيما يخص بالسياسة الاستعمارية.

تبدو لنا بعض الملاحظات حول الانثربولوجيا والإدارة الاستعمارية الفرنسية من خلال مجموعة من الصفات الانثربولوجي الفرنسي، فهو دائما يسعى للحصول على الانتماء لإدارته بمقابل هذا نجد أن الانثربولوجي الانجليزي المعروف بسياسة الإدارة غير المباشرة سيلجأ إلى تطبيقها عبر الانتداب من أجل إظهار ميزته التقدمية. إلا أن ما يميز هذه السياسة هي تواطئوا الوظيفية عليها، حيث يتجلى هذا التواطئوا من خلال القول بأن سياسة إدارة الغير

المباشرة التي هي سياسة محايدة غير تأملية ولا معيارية، إنها سياسة تساعد على فهم المجتمعات البدائية فقط، لتستقر السياسة المطبقة سياسة لا تتناول مبدأ الإدارة المباشرة كما تعتقد لوسي ماير. لنخلص في الأخير إلى طرح مفاده وجود فرق بين الانثربولوجيا والإدارة الغير المباشرة نوعا من التناقض. كما يقودنا إلى خلاصة أن الغموض اللاحق بين الإدارة غير المباشرة كان واضحا بالنسبة لواضع هذه السياسة. فهذه الأخيرة يمكن أن تتخذ التقدمية والمحافظة في نفس الوقت.

لقد ظهر تيار جديد في بريطانيا يدعو للتمثل وتقارب الإيديولوجيات الاستعمارية بحيث اعتمد على طرح مبدأ التطور بدل أي سياسة الإدارة الغير المباشرة أو أطروحة المدنية التي صارت أطروحة قديمة. فكر هذا التيار في آليات جديدة لتدرآك كيفية تنظيم المجتمعات الإفريقية والتنبؤ بالمستقبليات. كما يسعى إلى فهم دراسة التغيرات الجارية في المجتمعات الإفريقية، وفهم الطبقات الجديدة ومشاكل السكان وتأثير العوامل على الحياة الطبيعية. بإضافة إلى دراسة التطورات السياسية والاجتماعية الجديدة في أفريقيا دراسة عميقة ومعمقة.

ومنذ عام 1930م لم تعد الانثربولوجيا التطبيقية تكتفي بالاعتبارات العامة المتعلقة بالتغير، بل تخلت عنها دراسات تعتمد وتركز على الضرورات العلمية. ليصبح هذا التيار ممارسة وفي هذا الإطار ستظهر الانثربولوجيا السياسية والانثربولوجيا الاقتصادية. وفي هذه الفترة ظهرت معاهد وأبحاث جديدة ناتجة عن التقسيم الجغرافي التقليدي (إفريقيا الغربية، إفريقيا الشرقية...) أو عن التقسيم الوظيفي. وتعد هذه الفترة بمثابة القفزة المعرفية للانثربولوجيا، فعندما صرنا نتحدث عن التغير الثقافي أصبحنا الآن نتحدث عن التغير

الاجتماعي من جهة ولتسخير العلوم الإنسانية لأغراضهم الاستعمارية من جهة أخرى[4]. لقد تحول مفهوم الاحتكاك الثقافي إلى تغير اجتماعي وتحول الاستعمار إلى التمدن والتصنيع الذي أصبح الرهان الجديد والحقيقي للمجتمعات الإفريقية المستعمرة.

ليختم المؤلف القسم الثاني، إلى فكرتين أساسيتين أولى تتعلق بحدود الإدارة غير المباشرة والذي يتجلى أساسا في عدم انسجام سياسة الإدارة غير مباشرة مع متطلبات التغير والتطور. أما بالنسبة للفكرة الثانية فقد وجها فيها النقد إلى الإدارة غير المباشرة، حيث يقول "جرار" بأن سياسة الإدارة المتنورة الليبرالية العقلانية لم تعد لها مهمة خاصة في هذه المرحلة حيث اعتبرها الآن وسيلة محافظة تهدف إلى إبقاء السيطرة الاستعمارية. ومن هنا أصبح فكر مالنوفسكي يعرف تطورا بالتدرج. أما الفكرة الثانية فقد توصل فيها المؤلف إلى أن وصف الوظيفية بالسياسة الإدارة غير المباشرة، فهي بمثابة غموض ارتكب في حق المدرسة الوظيفية، معتبرا أن هذه المدرسة لم تعد تقدم أطروحات مناهضة للاستعمار، بل ثمة مدرسة جديدة قامة بذلك وهي المدرسة الأمريكية التي سميت بالانثربولوجيا الثقافية الأمريكية. وبهذه المدرسة قد نكون ختمنا القسم الثاني في كتاب الاستعمار والانثربولوجيا لجيرار لكلرك.

4. مسار الانتروبولوجيا في دول إفريقيا: من التنظير إلى إزالة الاستعمار

بعد القسم الأول والثاني الذي حاول من خلالهما الكاتب إبراز التطور الذي حصل للأنتربولوجيا والمعرفة الانتربولوجية الكلاسيكية في علاقتها بالحقيقة الاستعمارية التي لصقت بها من خلال مختلف الأطروحات المرتبطة بالإدارة الأوربية الاستعمارية المجسدة للتفوق والمدنية

[4]- محمد سعيدي، **الانتربولوجيا بين النظرية والتطبيق، دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر**، أطروحة الدكتوراه، جامعة أبوبكر بقايد تلمسان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، 2006-2007م، ص 5.

على حساب المجتمعات غير الغربية التي كرست التخلف والبدائية مع ما تعنيه البدائية من البربرية والتوحش والكسل في الاعتقاد والممارسة.

وبعد هذا الجرد حاول الباحث في القسم الثالث من خلال مختلف النظريات الأنتربولوجية المعاصرة والجديدة في الحقل الانتربولوجي وكذا من خلال الأنتربولوجيا والحراك الأفريقي التأكيد على أن المرحلة الجديدة للانتربولوجيا المعاصرة هي مرحلة إزالة الاستعمار ومناهضته في التنظير والممارسة من قبل ما سماه الباحث ب"حركة إزالة الاستعمار"، مع ما يكتنف ذلك من تعقيدات وصعوبات سواء على مستوى الأنثربولوجيا الغربية كإيديولوجية خدمت الاستعمار وتطورت من خلاله، أو على مستوى الإنصات للأنتربولوجيا الأفريقية كحركة منتقدة لها.

وسأحاول جاهدا تلخيص معظم الأفكار التي أتى بها المؤلف في هذا الجزء الأخير بعناوين مغايرة لما هو موجود في الكتاب لأن عناوينه لا تتلاءم دوما مع مضمونها ولأنها كثيرة ومتشابهة فلا يسع المقام لتسمية العناوين بمسمياتها، وعناويننا نحن تحاول اختصار العناوين والأفكار تحت عنوان كبير وخيط ناظم لها من جهة وموضح للفكرة الرئيسية من جهة أخرى ابتغاء لتبسيط الأفكار راجين في ذلك التوفيق وعدم التعسف على معطيات الكتاب وتسلسل المضامين.

إن القول بأن هذا العصر بحسب الباحث هو عصر "مناهضة الاستعمار" هو مفهوم غامض ناتج عن سلسلتين من العناصر عالمية وداخلية تتعلق بمجتمعات العالم الثالث. فهناك مناهضة للاستعمار من قبل اليمين ومن قبل اليسار أيضا في المجتمع الغربي وهناك أيضا من جهة أخرى إزالة الاستعمار فعلية في العالم الثالث، والغموض مرده في نظره هو ذاك النظر إلى مناهضة الاستعمار في أمم العالم الثالث الجديدة باعتبارها رفضا للسيطرة الغربية. تنظر مجتمعات العالم الثالث إلى بعض النظريات باعتبارها تجسيدا للنمط الجديد للاستعمار القادم من الغرب كما هو الحال مع الماركسية ذلك أنها عنصر من عناصر دفع العالم نحو الغرب، لهذا نجد الصين مثلا تتحدث عن الماركسية الصينية التي تعني إدخال المتغيرات الصينية

على الماركسية فحتى الماركسية تجلت فيها نزعة اعتبار أن أوربا هي المركز ومن ثم من الضروري حمل المدنية إلى البدائيين ومتابعة السيطرة عليهم ما داموا لم يظهروا الكفاءة والقدرة على تجاوز نمط الإنتاج الأسيوي...الخ.

إن الأطروحات الاشتراكية الديمقراطية الأوربية التي ظهرت خلال عام 1914م هي أطروحات استعمارية بامتياز. وأما الماركسية التي تتطور الآن باعترافها بتعدد الثقافات فهي ماركسية مناهضة للاستعمار. كما أن وجود ماركسية كوبية أو صينية أو أفريقية يظهر وجود نوع من الانفكاك والتفكك عن الاستعمار.

ولاشك أن القضاء على الحقيقة الإمبريالية بحسب الباحث "شيء لم ينجز بعد" ولكن من الواضح أن صورة الإمبريالية سائرة إلى الاندثار خصوصا مع مواقف الأنتربولوجيين المعاصرين المناهضين للاستعمار من داخل كل من المدرسة الوظيفية والمدرسة النسبية الثقافية الأمريكية:

– **الوظيفية**: أصبحت الدراسة الوظيفية بوصفها لا نمط الحياة. بل لنمط وجود فعلي تخطيا للمركزية الإثنية الفيكتورية التي لم ترى في المجتمعات الأخرى إلا أنواع حياة تخطاها التطور. تعتبر الوظيفية المجتمع ليس ركاما عضويا كما تصوره الفيكتوريون بل هو نظام وظيفي من مؤسسات تلبي حاجيات إنسانية أساسية تحافظ على الاستقرار والديمومة.

– **المدرسة الثقافية النسبية الأمريكية**: مع الدراسات الشهيرة "لأنماط المجتمعات المتميزة بممارستها الاقتصادية والاجتماعية والدينية". وقد عرف "روث بناديكت" بمفهوم "نظرة القوس الثقافية" التي يعني بها "أن كل مجتمع أو كل ثقافة لا تستعمل إلا جزءا محددا من القوس الكبيرة الذي باستطاعة الإنسان استعمالها". هكذا حلت فكرة الاختبار الثقافي مكان مفهوم التوازي في مسيرة كل مجتمع حيث طرحت لا فكرة ذات الخط الواحد وحسب. بل فكرة التطور أيضا بمعناها التقليدي.

وثم هناك نموذج تحليلي أخر يستند إلى علم النفس والثقافة نجده عند"كاردينر" في مؤلفه "سيكولوجية حدود المجتمع". وهو "أنماط الثقافة" و"الشخصية الأساسية" فلكل ثقافة

بحسبه شخصية أساسية ليست بحاجة إلى قيم أو مفاهيم خارجية وذلك "لكون كل ثقافة تمتلك تركيبا نفسيا فريدا. ولا وجود لثقافتين متشابهتين "وكل ثقافة لها طريقتها في إدراك التغيير ومعايشته. فالتغير الذي أدخله الاستعمار والتثاقف الناتج عنه إما أن تقبله بصمت أو أنها ستحاول إعدامه كما قد يتحول إلى كبت على مستوى الأفراد أو إلى خلل نفسي وأمراض عقلية ونفسية. إن "كاردينر" بأطروحته هذه لا يوجه نقدا مباشرا إلى الاستعمار بل إنه نقد مبطن مستعملا في ذلك مفاهيم المدرسة الثقافية النسبية.

عموما إن المدرسة الثقافية النسبية قد ذهبت في أبعد تقدير مما ذهبت إليه الوظيفية. فهي لم تحاول طرح السؤال عما إذا كانت المجتمعات التي تتناولها بالدراسة وهي مجتمعات "بدائية". بل إنها رفضت حق الأنثربولوجيا في وصف هذه المجتمعات وإطلاق الأحكام التي ليست في النهاية إلا أحكاما قيمية". كما أن الفرق بين الوظيفية الإنجليزية والثقافية الأمريكية هو أن الأولى قد قبلت بسياسة الإدارة غير المباشرة لاعتبارها هذه السياسة وسيطة بين التقليد والتقدم في الإطار الإمبريالي. أما المدرسة الثقافية فقد أصرت على مظهر الإدارة غير المباشرة القابل للتحول إلى إدارة ذاتية تتجسد في استقلال سياسي وثقافي.

لقد ساهمت الأنثربولوجيا الثقافية برفضها تقسيم المجتمع الإنساني (كما فعل التطوريون مورغان وتايلور..). واعتباره (التطوريون) من كثرة العوالم الثقافية التي ساهمت في تحطيم رؤية الإمبريالية. إن الخلاف العميق بين الوظيفية والثقافية لا يتناول التاريخ المحدد الذي تنال فيه دول الاستقلال، بل نعني به مفهوم الاستقلال بالذات. فالاستقلال في مرحلة ما قبل الاستعمار كان مرتبطا بنمط وجود مختلف عن الغرب، أو عما أدخله الغرب إلى تلك المستعمرات لأن الاستقلال الفعلي ليس تحويل السيادة السياسية إلى جماعات تتعهد بمتابعة التغريب ومتابعة غرس تفوق القيم الغربية، إنه الإصرار على إرادة عيش حسب قيم خاصة "قيم لذاتها".

إن تشكيك الأنثربولوجيا الثقافية بشرعية الاستعمار من الناحية السياسية لا يمكن فصله عن الشك بإمكانية تثاقف شامل لمجتمعات العالم الثالث على أسس ثقافية محددة إنها

أسس الثقافة الغربية. لقد اعتقدت الإيديولوجية الثقافية بإمكانية تمثيلها للوظيفية التي آمنت بها عصر الأنوار في نهاية القرن 18م وذلك من خلال إظهار الطابع النسبي للثقافة الغربية ومن خلال رؤيتها لها ضمن تعددية ثقافية. ولكن هل هناك أطروحات الأنتربولوجيين مناهضة للاستعمار حقا؟ نعم بكل بساطة ومن أبرز هؤلاء:

- ❖ "سابير" الذي أقام تمييزا بين "ثقافات أصيلة" و"ثقافات غير أصيلة". فالأولى ثقافات منسجمة متوازنة وتعيش بتطابق مع ذاتها". أما الأخرى فتحيل الفرد إلى حالة من الصدأ. كما تولد الكبت والاغتراب، ولم يشك إطلاقا بانتماء الثقافة الغربية إلى الصنف الثاني. فمهما كانت فعالية الصنف الثاني من الثقافات وقوتها التقنية بارزة فهي لا تستطيع إخفاء "إخفاقها الثقافي"، خصوصا مع سيطرة التقنية والاغتراب التقني. ولقد ساهمت الحروب خاصة الحرب العالمية الأولى والثانية في فتح الطريق أمام الموجة الثانية من الثقافة النسبية.
- ❖ هرسكوفيتز: يعود له الفضل في اختراع مصطلح "نسبية الثقافة" مستدلا على ذلك بكون كل تجربة هي نسبية لنسق المجتمع الثقافي ولذلك يقول بأنه من الوهم أن تسعى الثقافة الغربية لإطلاق أحكام معللة على ثقافات أخرى، وهي أحكام ستصبح فيما بعد قاعدة للممارسات الاستعمارية.

والنزعة الفردية في احتقار أو سوء تقدير الثقافات الأخرى هو ما سماه بالإثنية المركزية التي تعتقد أن نمط حياته أفضل من الأنماط الأخرى كلها. وأما الأطروحات الإمبريالية والتطورية فهي التعبير الصريح عن هذه النزعة الساذجة مهما بدت معقلنة. لقد قام هرسكوفيتز بنقد الأطروحات الإمبريالية ولكنه لم يتوقف عند مظهرها "الفيكتوري" بل فحسب هاجم أيضا سياسة الإدارة غير المباشرة الليبرالية والإمبريالية المتنورة التي دافعت عنها الوظيفية.

صحيح أن الوظيفية قد أبرزت وجود مؤسسات سياسية في المجتمعات كلها إلا أنها لم تستنتج من ذلك النتائج الممكنة كلها. إن المجتمعات الأفريقية قادرة على حكم ذاتها بذاتها

طبقا لتقاليدها السياسية الخاصة مهما كانت هذه "التقاليد" والأنظمة السياسية بسيطةّ أو معقدة مرتبطة بمجتمعات صغيرة أو كبيرة فهي قادرة على ملء وظائف الدولة كما تفهمها.

❖ غريول: تعتبر مدرسة غريول تجربة جديدة بعد 1930م حيث حاولت التفكير بتعدد المجتمعات الإنسانية، ودافع غريول بشدة عن التعددية الاجتماعية الثقافية على كل الأصعدة. وقد دعا إلى ضرورة تمكين المجتمعات الأصيلة من الحفاظ على أصالتها وعلى شخصيتها الحية والتي يجب ألا تموت عكس ما أفترض الإمبرياليون "فغريول" ينتقد الاستعمار ككل باعتباره تثاقفا يقوم على السيطرة وعلى رفض الفوارق.

هذا هو الجانب النظري لنقد الاستعمار ومناهضته ولكن أين يتجلى الجانب العملي للأنتربولوجيا خصوصا الأمريكية؟ فأين يتجلى بضبط البعد العملي لأطروحات الأمريكان؟. يتجلى البعد العملي لأطروحات الأنثربولوجيين الأمريكيين حسب جيرار ليكلرك في إعلان الجمعية الأنتربولوجية الأمريكية عام 1947م مشروع إعلان للجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة تفيد فيه بضرورة تخطي الإطار الغربي لتنطبق هذه الحقوق في القرن 20م على المجتمعات كافة دون أن تكون هناك هيمنة للقيم الغربية. وأكدت على أن كل إعلان لحقوق الإنسان يجب أن يسعى أساسا لحل المشكلة التالية: "كيف يمكن تطبيق الإعلان المقترح على الكائنات البشرية كافة في ظل تعددية المجتمعات وطرق الحياة من غير أن يكون إعلانا للحقوق مصاغا بعبارات سيطرة القيم الغربية السائدة في أوروبا الغربية أو أمريكا؟".

على الرغم من أن بلدان العالم الثالث لم تحصل بتخلصها من الاستعمار على السيادة الخاصة الاقتصادية والسياسية ولكنها على الأقل استبدلت لغة الغرب النرجسية مع ذاته بلغة أخرى من نوع أخر هي لغة الخصوصية، وقد تناسلت رؤى الأفارقة ووجهات النظر. فمؤتمر باندونغ 1956م والمؤتمر الأول للمثقفين والكتاب السود عام 1955م فيها ارتفع صوت الأفارقة الممثلين المعروفين لأول مرة بشكل عالمي للمطالبة بحق الأفارقة في تقريرهم

أمورهم بذاتهم بعدما دافع عن نفس الفكرة كل من "غريول"، "إيفانز بريتشارد" و"نادل". فكانت هذه المؤتمرات بمثابة الانقلاب السياسي للعالم على النرجسية الإمبريالية.

لا تعني إزالة الاستعمار بالنسبة لجاك بيرك تفتح الثقافة الغربية على أسس جديدة (أي نهاية السيطرة السياسية المباشرة) بقدر ما تعني انبثاق أو إعادة انبثاق ثقافات مجتمعات حكم عليها أثناء الفترة الاستعمارية بالموت.

إن إعادة ظهور وانبثاق هذه التعددية وهذه الخصوصية التي طرحتها التطورية الضيقة الأفق والتي قضى الاستعمار على جوهرها هي التي تمثل جوهر التخلص من الاستعمار من خلال مطلب الأنثربولوجيا الأفريقية والنقد الأفريقي للأنتربولوجيا، ومطلب الأنتربولوجيا الأفريقية.

لقد طالب الأفارقة بأمرين رئيسين هما: إعلانهم انتهاء الأنثربولوجيا الغربية كشكل خطاب يحمل على الاغتراب أو كتعبير عن نمط علاقة غربي بعالم ثالث ينتمي إلى الماضي. ثم المطالبة بالسيادة الهوية الكاملة مقابل قيم الغرب وأهدافه. ولا تتجلى هذه المطالب إلا من خلال النقد والانتقادات التي وجهها الكتاب الأفارقة للأنتربولوجيا واللغة الأنتربولوجية والاستعمار بوجه عام، فأين يتجلى إذن هذا النقد الأفريقي للأنتربولوجيا؟.

يقول جيرار ليكلرك بدءا بأن النقد الموجه للأنتربولوجيا الغربية لم يوجه لهاجس أطروحاتها الأساسية بوجه عام بل بسبب التلوث الإثني الذي اتسمت به. لقد ساع المثقفون الأفارقة إلى الإصرار نحو اكتساب نظريات بنقد التحليلات السابقة المشوهة التي قدمها الأوروبي حول الثقافة والمجتمع العالم الثالث. ولعل أول دراسة أنثربولوجية بحسب الكاتب جيرار ليكلرك هي ل"كينياتا" عام 1937م -زعيم غينيا- أقامها على مجتمع "كيكويو" مناولا فيه النظام الاقتصادي والثقافي والسياسي. وكذلك دراسة ألبيني alpini في كتابه " les unîtes "عام 1953م. ودراسة "أمون دابي" حول العقائد الدينية والتقاليد القضائية لشعب "الأغني" في ساحل العاج عام 1960م.

ويعتبر مؤلف الشيخ "أنتاديوب" السينيغالي حسب الكاتب من أهم الآثار التي تناولت بالنقد الإيديولوجية الفيكتورية وبشكل خاص للتطورية ذات الخط الواحد، بحيث قلب مفاهيم الانتربولوجيا الكلاسيكية الأساسية رأسا على عقب مظهرا دلالاتها الإيديولوجية ومقدما الصورة الحقيقية للشعب الأفريقي بمعنى صورة أفريقيا باعتبارها سعيدة وقوية على عكس ما يقوله الغربيون من جهنميتها وضعفها ودونيتها...وقد كشفت المؤتمرات التي يقوم بها الكتاب والفنانون السود عن الطابع الإيديولوجي للأنتربولوجيا الغربية الأوربية والأمريكية. فالقسم الكبير من كتابات الأنتربولوجيين كانت تبريرية ذاتية لا موضوعية قامت على أساس تبرير الاستعمار باعتباره واجبا حضاريا.

ولعلى أعنف نقد للاستعمار حسب الكاتب هو النقد الذي وجهه ايميه سيزار "aimi cesaire" في كتابه « discours sur le colonialisme » ، بالقول "إني أعتقد أنه لا يحق لأوربا المستعمرة أن تبرر لاحقا العمل الاستعماري بحجة تحقيق تقدم مادي واضح في بعض المجالات أثناء النظام الاستعماري...كما أعتقد أن أوربة الأقاليم غير الأوربية كان يمكن لها أن تتم بشكل مختلف عما تمت عليه تحت حزمات أوروبا وأن هذه الحركة كانت في طريقها وقد أبطأتها أو أخلت بها السيطرة الأوربية والدليل على ذلك نجده في ما نشهده حاليا من إلحاح الشعوب البدائية على فتح المدارس. وهذا ما ترفضه أوروبا حيث يطالب المواطن الأفريقي بالطرق والموانئ وأوربا المستعمرة تتردد. فالمستعمر هو الذي يريد السير إلى الأمام والمستعمر هو الذي يجر إلى الوراء...".

أما "فرانز فانون" أحد رجالات العالم الثالث هو و سيزار اللذان ينتميان إلى "جزر الانتيل"، فيرى أن إزالة الاستعمار لا تكمن في مجرد تحويل القيادة من البورجوازية الإمبريالية إلى بورجوازية وطنية، بل إنها تعني ببساطة إحلال نوعية من الناس مكان نوعية أخرى، والإزالة الحقيقة والفعلية عبارة عن مشروع كلي يستند إلى الحقيقة التاريخية المعاصرة ولا يمكن تحويلها إلى كل تمظهرها الخارجي والسطحي. إن فانون في كتابه "معذبو الأرض" باختصار

يقيم معارضة قوية لمسألة التثاقف وسياسة التماثل ولغة التمدن والتحضير فهو يقول أيضا بمثل ما قال به سيزار بانتهاء اللعبة الأوروبية.

ويقبل الأنتربولوجيين إلى حد ما الحكم القاسي الذي أطلقه العالم الثالث على علمهم أثناء الفترة الاستعمارية، وبعد التشكيك الذي أطلقه العالم الثالث بحق الانتربولوجيا الكلاسيكية بتنا نرى اليوم نقدا لهذه الانتربولوجيا حتى من أبنائها ومستخدميها. وهو نقد ليس فقط موجه للدور السلبي الذي ساهم فيه الاستعمار بتطوير الأنتربولوجيا بل وجه أيضا لدور الاستعمار أيضا في خلقه خطابا إن لم يكن علميا فهو مميز على الأقل".

ويؤكد الكاتب بأنه لا يمكن فصل إعادة تقويم الانتربولوجيا عن إعادة تقويم موقع الغرب في التاريخ وفي الكون. وهذا تقويم لا يتم ولن يتم إلا بإنهاء الاستعمار. ليثير الكاتب بعدا مهما سمي في الأدبيات الأنتربولوجية بإشكالية التثاقف الاستعماري والمزج الثقافي حيث اعتبر أنتربولوجيوا الثلاثينات القرن الماضي، أن الاستعمار يعد احتكاكا ثقافيا أو معايشة آلية لثقافتين. ثم اعتبروه تغيرا اجتماعيا أو صيرورة آلية من سيرورات التصنيع والتربية...فبعد الحرب العالمية الثانية وبعد ظهور حركات التحرر الوطنية في الشعوب المستعمرة اعتبرت الانتربولوجيا الدوافع الخلقية التي أعلنتها الفيكتورية قبلا دوافع أساسية (كالتعليم والتحضير ...) التي يلخصها المؤلف في كلمة واحدة وهي السيطرة.

إن مفهوم التثاقف هذا الذي تعلنه الأنتربولوجيا الاستعمارية لا يعني في نظر الكاتب إلا تهربا من الحقيقة فليس هناك أخد وعطاء في مسألة التثاقف، بل هناك اختيار في الصدقة التي "تنعم" بها أوروبا على المجتمع الإفريقي. إن العطاء يتم بشكل انتقائي وهناك أشياء لا يسمح فيها للمستعمر الأفريقي من تحصيلها كأدوات السلطة الطبيعية (السلاح، تقنية..) وأدوات السلطة السياسية واقتسام الثروات...وهو نفسه الاتجاه الذي يشير إليه هرسكوفيتز في أخر كتاباته بان التثاقف الاستعماري يخفي حقيقة لا يمكن تخطيها وهي الرغبة في السيطرة.

كما يؤكد على عدم إمكانية الحديث عن مزج أروبي–أفريقي بل دوما سيحضر الموقع المتعالي لممارسة السيطرة والخضوع. كما أن وصف الثقافة بطريقة من الطرق على أنها جوهر يحتاج للتطوير شيء من تبرير الاستعمار. إن التغيير يجب أن يكون ثمرة السيادة وليس من الخارج وثمرة السيطرة.

ليؤكد بعد ذلك على أن أهمية "الأنتربولوجيا البنيوية" خصوصا مع "ليفي ستراوس" الذي استطاع من خلال مقاربته البنيوية الانفكاك عن المفاهيم الرئيسية للأنتربولوجيا الكلاسيكية كما هو الحال مع مفهوم البدائي. وهو ما جعل جيرار ليكلرك لا يدرج ستراوس ضمن ما سماهم بالأنتربولوجيين الكلاسيكيين كما ينوه بطرح جاك بيرك الذي يقول بأن إزالة الاستعمار السياسي مسألة وحدث أساسي.

مع التقدم الحاصل في العلوم الاجتماعية[5] والإنسانية لم تعد الإنسانية إنسانية مميزة بتبعيتها للزمان، بل بتنوعها المكاني على مر الوقت وبتعددية المدنيات التي لا يحق لواحدة منها أن تكون الوحيدة أو الفريدة وحتى الشعوب صاحبة العقلية البدائية أو ما قبل المنطقية صارت تفاجئ بغنى مؤسساتها. كما قضت العلوم الإنسانية على التمييز المسطح بين مجتمع عال وأخر أدنى وعلى تقسيم العالم إلى شعوب متحضرة وأخرى بحاجة للتحضير. ويطرح "دلافينات" إشكالا في كتابه "أفريقيا السوداء الفرنسية وقدرها" ويتعلق بكيف تقضي العلوم الإنسانية على الرؤية الاستعمارية بعد أن وضعت أسس الاستعمار أول الأمر؟.

وبعد انتهاء مرحلة مناهضة الاستعمار والانتصار الأمريكي والحرب الباردة والمسؤوليات الجديدة في العالم الثالث، بدأ مفهوم استراتيجي جديد يفرض ذاته على العالم، وهكذا تخلى عدد من الأنثربولوجيين عن النسبية وتحولوا إلى التطورية أو التطورية الجديدة التي تقيس تقدم المجتمعات بنسبة استهلاك الفرد من الوحدات الحرارية. ومهما تكن الضرورات

---

[5]– يحي بن الواليد، **الوعي المحلق: إدورد سعيد وحال العرب**، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010، ص26-122.

التي فرضت العودة إلى نظرية أساسها ضرورة النمو والتطور. فالظاهر هو أن النظرية والمدرسة الثقافية النسبية لم تكن صادرة عن نتائج العلوم الإنسانية كما أوضح هرسكوفيتش بل لم تكن أكثر من التعبير عن مرحلة تاريخية حاولت أن تقدم لها تفسيرا أمينا أو علميا.

إن حركة إزالة الاستعمار قد أوقعت الأنتربولوجيا في مأزق فقد انتهى غرضها وهدفها (الفروقات والتمايزات..) برفض الانتربولوجيا المعاصرة لها وبانتقاد العالم الثالث لتخريجاتها التفريقية المتغذية بالإثنية والمركزية والتفوق الغربيين. وينهي جيرار هذه الأزمة التي انفتحت فيها الأنتربولوجيا بمجموعة من الأسئلة في المعادلة التالية:

"إذا لم يعد للأنتربولوجيا موضوع خاص بها خصوصا بعد إزالة الاستعمار وفراقها مع مفاهيمها الكلاسيكية التي تعتبر استعمارية، ألا تصبح عندها مهددة بالانقراض أو بالذوبان كمادة تجريبية في علم اقتصادي أو في نظرية اجتماعية جديدة، كما هو الحال مع "التاريخ" الذي قال عنه "ايفانز بريتشارد" بأنه يقترب منها. ألا يمكن اعتبار الدراسات الأنتربولوجية دراسات مؤرخين أو اقتصاديين أو سياسيين؟ ألا يعتبر التاريخ حاليا أفضل مادة نفهم بها العالم الثالث؟ ما موقف الأنتربولوجيا حاليا من "التراث الأدبي الكبير والغامض" الذي نشده الآن في العالم الثالث؟"[6].

على العموم، لقد استطاع الانتروبولوجين الاستعماريين أن يقدموا دراسات جيدة رغم أنها لم تكن علمية، لأنها كان الهدف منها هو تحقيق التوسع الاستعماري نحو أدغال إفريقيا، لكنها قدمت من المعلومات الدقيقة المفيدة والجيدة، فكانت خطوة فعالة في الدراسات الانتروبولوجية[7]. وفي نفس الوقت، شكلت الدراسات الانتروبولوجية العسكرية[8]

---

[6]- جيرار ليكرك، **الانتربولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، ص 198-199.

[7] – حسن عبد الحميد احمد رشوان، **الانتروبولوجيا في المجالين النظري والتطبيقي**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2003، ص 43.

أحكاما قبلية وغير مؤسسة على أي مرجعية معرفية نظرا لعدم اختصاص هؤلاء العسكريين في مجال البحث الانتروبولوجي[9]. كما ساهم الضباط العسكريين في تأسيس للمعرفة الانتروبولوجية، فشكلت على المستوى الابستيمولوجي دعوة إلى المزج بين الايديولوجية والدغمائية، إنها دعوة لتصويب الحركة التاريخية ومحاولة لتجميع الإرث الاستعماري المختلف والمتنوع الإنتاج. بالرغم من سيادة الهوية الاستشراقية التي تبارك الاستعمار في المجتمعات الإفريقية[10].

خاتمة

وعلى سبيل الختم، لا يفوتنا في هذا المقال دون الاعتراف بالتوجه العام للأطروحة الجيرارية نسبة إلى جيرار ليكلرك التي تمشي مع التوجه الحديث للأنتربولوجيا المعاصرة التي تعيش بحسبه حالة الأزمة في المشروعية والشرعية الأنطولوجية في عالم تكشف فيه الشعوب التي اعتبرتها الانتربولوجيا لوقت قريب بالبدائية عن ظواهر الكائنية المتميزة كما هو الحال مع ظاهرة العدل الإنساني الخارقة للعادة في شعوب أهل السودان ومكانة المرأة المتميزة لدى شعوبها وشعوب المتاخمين لها من أهل الصحراء، إنها الظواهر التي لم تنل الاعتراف الأنتربولوجي في زمن الحماية الاستعمارية.

---

[8] – محمد سعيدي، **الانتروبولوجيا بين النظرية والتطبيق دراسة في مضاهر الثقافة الشعبية**، مرجع سابق، ص 4-5.

[9] – El Baki Hermasi, **Etat et société au Maghreb**, Edition anthropoïde, Paris, 1975, p 70.

[10]– ادورد سعيد، **الإستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد غناني، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص 31.

وجب الإشارة في ذات الوقت إبداء الاستغراب من تركيز جيرار ليكلرك على الأطروحات السينيغالية وجنوب إفريقيا التي عارضت الأطروحات الأنتربولوجية والاستعمار في الوقت الذي لم تحضا فيه كتابات الشماليين المغاربيين بأي صوت في هذه المعارضة خصوصا في الأطروحات الوطنية التي عرفت تناسلا قويا في هذه الشعوب لزمن ما بعد الاستعمار.

عموما، لقد انتقلت المستعمرات الإفريقية من مجالات استعمارية حكمت سيطرتها على الأهالي والسكان إلى مجتمعات تنادي بالتنمية[11] والتطور والتقدم والازدهار. فأي نموذج تاريخي وأنثروبولوجي للتنمية المستدامة برؤى محلية لهذه المجتمعات الإفريقية والمغاربية بشكل عام والعربية بشكل خاص في وقتنا الحاضر.

قائمة المراجع:

- **El Baki Hermasi, Etat et société au Maghreb, Edition anthropoïde, Paris, 1975**
- **ادورد سعيد، الإستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد غناني، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2006م.**
- **بوحسون العربي، الانتروبولوجيا من علم الاستعمار إلى علم التنمية، مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، العدد 10، نوفمبر 2019م، منشورات المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، برلين.**
- **جيرار ليكرك، الانتروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الثانية، 1411هـ/1990م.**

11- بوحسون العربي، الانتروبولوجيا من علم الاستعمار إلى علم التنمية، **مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية**، العدد 10، نوفمبر 2019، منشورات المركز الديمقراطي العربي، ألمانيا، برلين، ص67- 85.

- حسن عبد الحميد احمد رشوان، الانتروبولوجيا في المجالين النظري والتطبيقي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2003م.
- لنش رالف، الانتروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد المالك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 1967م.
- محمد سعيدي، الانتروبولوجيا بين النظرية والتطبيق، دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر، أطروحة الدكتوراه، جامعة أبوبكر بقايد تلمسان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، 2006–2007م.
- محمد محسن دكروب، الانتروبولوجية: الذاكرة والهامش، دار الحقيقة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1991م.
- يحي بن الواليد، الوعي المحلق: إدورد سعيد وحال العرب، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010م.

طقوس وعادات التراث الشعبي المصري خلال الفترة المعاصرة

Egyptian folklore rituals and mores during the contemporary period

ربيع عوادي (*)[1]

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

ra.aouadi@gmail.com

تاريخ الاستلام: 02 /2022/03 تاريخ القبول: 20 /2022/04 تاريخ النشر: 2022/04/26

ملخص:

يشكل التراث الشعبي بفروعه المختلفة وحدة ثقافية متكاملة شكلها الانسان عبر تاريخه الطويل جيلا بعد جيل وتعكس فلسفة حياته ونظرته إلى الوجود. والعادات الشعبية سلوك عام يمارسه المجتمع جماعات وأفراد لحاجة أمنية أو صحية أو تربوية أو ترفيهية، وبتأثير أفكار معرفية أو اعتقادية أو كليهما معا في كثير من العادات.

تهتم هذه الدراسة برصد الطقوس والعادات الشعبية المتعلقة بدورة الحياة بأبعادها التاريخية والاجتماعية، غير أننا سنركز على الطقوس والعادات المرتبطة بالزواج والوفاة انطلاقا من مشاهدات الرحالة المغاربة الذين زاروا مصر خلال الفترة المعاصرة، حيث يقف الرحالة على تفاصيل كل مرحلة على أساس أنها تقود لما بعدها فالخطبة هي الطريق المؤدي للزواج، والرموز الاقتصادية المرتبطة بالزواج تتمثل في المهر، ويدخل في هذا الاطار ليلة الدخلة وانتقال الفتاة من عالم العذرية إلى عالم النساء.

وتعرض الدراسة كذلك للمرحلة الأخيرة من دورة الحياة، بتناول طقوس الوفاة من حيث علامات الموت وإعلان الوفاة والاستعداد للدفن، ثم الجنازة والمقابر والدفن والعزاء، ومناسبات زيارة القبور.

1- (*) المؤلف المرسل: ربيع عوادي: ra.aouadi@gmail.com

وفي الأخير التطرق للاحتفالات المصاحبة للأعياد القومية مثل وفاء النيل أو شم النسيم، فضلا عن طقوس الترويح عن النفس بالحدائق والمتنزهات.

الكلمات الدالة: الرحالة المغاربة، التراث الشعبي، عادات الزواج، طقوس الوفاة.

Abstract:

The folklore, with its various branches, constitutes an integrated cultural unit formed by human throughout his long history, generation after generation, that reflects his life philosophy and his outlook on existence.

Folk habits are a general behavior practiced by society groups and individuals for a security, health, educational or entertainment need, and by the influence of cognitive or belief ideas, or both, in many habits.

This study is concerned with monitoring the popular rituals and habits related to the life cycle in its historical and social dimensions. However, we will focus on the rituals and habits associated with marriage and death based on the observations of Moroccan travelers who visited Egypt during the contemporary period, where the travelers focus on the details of each stage on the basis that it leads to what comes after, such as engagement which is the road leading to marriage, and the economic associated with marriage represented by the dowry, includes as well the wedding night and the transition of the girl from the world of virginity to the world of women.

The study also presents the last stage of the life cycle, by dealing with death rituals in terms of signs of death, announcing death, preparing for burial, then funerals, cemeteries, burials, condolences, and the occasions of visiting graves.

Finally portraying holidays and celebrations associated with national holidays, such as the fulfillment of the Nile or Sham El-Nessim, as well as the rituals of recreation in gardens and parks.

Keywords: Moroccan travelers, folklore, marriage habits, death rituals.

1. مقدمة:

يزخر التراث الشعبي بالمعارف والأفكار والخبرات التي ترجع بدايات كثير منها إلى آلاف السنين مثل خبرات الفلاحة والصيد وعادات الزواج ومعتقدات الموت والولادة وغيرها، وفي هذا الارث الثقافي يصعب الفصل بين ما هو معرفي أو عقدي أو أدبي أو عادة وبين ما هو مادي، فالتراث الشعبي كل واحد متكامل لا مجال لبتر البعض منه[1].

تستهدف الدراسة رسم معالم الدور الذي تلعبه العادات والتقاليد في المحافظة على وحدة المجتمع وتماسكه والعلاقة الوظيفية بين هذا الجزء من التراث وبين ثقافة المجتمع ككل، وما يرتبط بعادات الزواج والوفاة من عناصر مادية لها دلالتها الوظيفية.

ويتناول البحث عادات وتقاليد الزواج والوفاة في مصر انطلاقا من مشاهدات وملاحظات الرحالة المغاربة الذين زاروا مصر في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، بداية بالنظرة إلى الزواج وأهميته وسن الزواج والخطوبة والمهر، والعرس وموكب العريس وتزيين العروس، وحضور المدعوين والضيوف، وليلة الدخلة وعادة ختان البنات.

وتنتهي الدراسة بالدورة الأخيرة لحياة الانسان وهي عادات الموت التي تبدأ بالاستعدادات المادية والروحية بعد إعلان الوفاة، وسلوك المحيطين به إلى جانب كيفية تجهيزه والمعتقدات المرتبطة بذلك، كما تناولت عملية الدفن في مقابر فردية أو جماعية، مع ما يتبع ذلك من نحيب وعويل النساء ومشاركتهم في الجنائز، كما تناولت العزاء وواجباته سواء من الحاضرين أو عائلة المتوفى، والطعام والشراب المقدم للمعزين، وتنتهي الدراسة بتناول عادات وطقوس الاحتفالات المصاحبة للأعياد والتنزه بالحدائق.

انصب اهتمام الرحالة المغربي على منابع القوة في العادات ومظاهرها المختلفة، بأسلوب مشوب بصفات الانبهار ولحظات الإعجاب، في حين حظيت بعض مظاهر الحياة اليومية بالنقد اللاذع حينا والمستهجن حينا آخر.

فكثير من الرحالة المغاربة الذين زاروا مصر سواء بدافع سياحي أوعلمي محض، أو من مروا عبر ترابها في طريقهم إلى الحجاز لأداء مناسك الحج، قد تحلوا بالدأب وحب الاطلاع والشعور بالمسؤولية في سبيل سرد بعض جوانب التراث الشعبي بين ثنايا رحلاتهم.

وكل ما ذكروه من معارف حول التراث الشعبي يتباين مقداره من واحد إلى آخر حسب اجتهاده، دافعهم الأول شغفهم بالتراث الشعبي وإدراكهم لأهميته التاريخية والعلمية والاجتماعية.

وفي كثير من الأحيان يتاح للرحالة فرصة معايشة الناس لفترة طويلة فيتشبع بمفردات التراث الشعبي ويدرك كثيرا من جزيئياتها ويتعرف الرواة، وغالبا ما ينتبه إلى مواضيع وأحداث تقع أمامه أو يسمع عنها فينهمك في تدوينها[2].

2. عادات وطقوس الزواج

إن عادات الزواج هي مجموعة الممارسات والأنماط السلوكية التي تحدد صورة العلاقة بين شخصين بالغين يؤلفان الأسرة، وهي أيضا طقوس وممارسات تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات.

ظلت عادات التراث الشعبي المرتبطة بالزواج لصيقة بالطقوس المتوارثة منذ عدة أجيال، وهو ما يعكس النمط الثقافي السائد بالمجتمع المصري، حيث تتداخل مجموعة من العناصر والعوامل المؤثرة لإتمام الزيجات، بدءا بأسلوب الاختيار في الزواج بالاعتماد على وسيط الزواج أو العلاقة القرابية أو أسلوب يجمع بينهما، ثم دور العوامل الشخصية والقدرات الخاصة في تحديد ذلك، وسن الزواج واختلافه وتغيره نتيجة لتغير قيمة الزواج المبكر[3].

ومن طقوس وعادات الزواج في مصر أن الشخص حينما يريد الزواج سواء أكان عازبا أو مطلقا يعتمد على حديث بعض سيدات العائلة أو غيرهم من اللواتي يصفن له جمال الفتاة، وقد تزوج بهاته الطريقة تاجر غني في خان الخليلي يدعى عبد الله بعدما تخلى عن زوجته ذات الطباع القاسية والصعبة، وقرر الزواج من فتاة تبلغ بالكاد خمس عشرة سنة، وقد تكفلت إحدى السيدات بمهمة الاطلاع على جمال الفتاة عبر استصحابها إلى الحمام العمومي فعلقت بالقول: "كويس كثير ما شاء الله"؛ أي جميلة، وهو ما أعطى إشارة إلى الزوج بالاستمرار في إنجاز الخطوات الموالية.

من عادات النساء الزواج في سن الثانية عشر، وتكون مشورة السيدات لازمة إذا كان سن الفتاة أقل من ذلك، ومن النادر أن تبقى واحدة منهن دون زواج حتى سن السابعة عشر[4].

بعد عملية جس النبض لمعرفة رأي الفتاة يتم التقدم لطلب العروس بصفة رسمية من أحد محارمها وغالبا ما يكون الأب أو الأخ، فقد قام التاجر عبد الله بإرسال صديقين لوالد الفتاة قصد التفاوض معه في شروط المهر، ولما سأل الأب ماذا سيعطي الزوج للعروس أجابه أربعة أكياس بقشيش لك وأربع لابنتك وبكل الرفاهية التي ستصبح لها، فرد الأب بالقبول لكنه في المقابل تخوّف من إمكانية التخلي عن بنته من قبل زوجها، فرد التاجر عبد الله بأنه في هذه الحالة سيمنحها مبلغا شرعيا من المهر[5].

انفرد الرحالان الغيغائي والحيوني في تقديم بعض المعلومات عن عادات وطقوس المصريين في الزواج، حيث تعكس معطياتهم تقاليد خاصة في الاحتفال بالزواج، وهي طقوس تختلف بطبيعة الحال عن احتفالات الزواج عند أهل المغرب، ولعل ذلك راجع للاختلافات السوسيوثقافية بين البلدين، ولا يخفي الرحالان إعجابهما واندهاشهما من هذه العادات نظرا لعدم تعودهما على رؤية مثلها في احتفالات الزواج بالمغرب.

بعد الاتفاق على موعد الزواج يبدأ الاستعداد لإقامة حفلة العرس من طرف عائلة العريس والعروس معا، وتصاحب حفلة العرس عادة احتفالات الزفاف بطقوسها المختلفة والأغاني التي يتم ترديدها[6]، وفي هذا السياق يتحدث الرحالة الحيوني عن عادات المصريين في أفراح الزفاف، فبعد إتمام مراسيم الخطوبة يُشرع في تنظيم العرس بطقوسه وعاداته الشعبية، حيث تروح العروس لبيت زوجها عند العصر، ويصاحبها الأطفال والبنات الصغار يلبسن الملابس الجميلة ويحلين بالذهب وبعضهن تركبن الخيول، فيتقدمن موكب العروس على نغمات الموسيقى التركية، إذ يقول الحيوني: "ويسبقون أمام العروس الذاهبات والراكبات وبين أيديهم طبالين"[7]، وهو ما يؤكد على تأثر طقوس الزواج بمؤثرات خارجية نتيجة الاحتكاك ببعض الثقافات الأجنبية المرتبطة بالنفوذ التركي.

ومن عادات حفلة الزواج بمصر تزيين العروس وارتدائها ملابس جميلة مرصعة بالحلي والجواهر والذهب والعطور استعدادا للزفة والانتقال إلى بيت الزوجية، حيث تمشي تحت محمل من أعواد مثل القبة، فالعروس تسير تحت هودج تسبقه فرقة من الموسيقيين، تصدح بأصوات الآلات الموسيقية وأغنيات العرس، وكذا صيحات الفرح التي تطلقها السيدات اللائي يشكلن في الموكب مسيرة صاخبة مليئة بالحيوية[8].

وقد وصف الحيوني لباس العروس وكيفية صنع وحمل القبة بالقول: "والعروس بينهن بخرقة حمراء من حرير من مفرق رأسها إلى شربلها فلا يظهر منها شيء، وعلى رأسها قبة من حرير أحمر أو أصفر أو أخضر، وكيفيتها يأخذون أربعة عصي خضراء أو صفراء مصبوغين وفوق كل عود قبة من فضة، ويجعلون تلك القبة بين العيدان ويشدونها بينهم، وكل عود يأخذه رجل بيده ويجعلونها فوق رأس العروس"[9].

وتحيط النساء بالعروس وهن يلبسن أفخر الثياب، ويجتهدن في إظهار الحلي الكثيرة الموضوعة فوق عدة أماكن من أجسادهن، ويمشين في الطريق ببطء، ومن وراء الجميع الطبول والمزامير إلى أن يصلوا إلى دار العريس.

وقد استحسن الغيغائي عادة المصريين تزويج بناتهم وهن مراهقات بالكاد يصلن سن البلوغ، بخلاف أهل المغرب الذين يتركون بناتهم يكبرن دون زواج خشية ضياع إرثهم، إذ يقول: "أما أهل المغرب فإنهم يمنعون بناتهم من التزويج حتى يتعنسن، سيما أهل الثروة منهم أو من له أدنى جاه ومال، يترك بنته أو أخته إلى أن تمشط الشيب عن رأسها، فإنهم يظهرون أنهم لم يجدوا لها كفء، وهم في ضمائرهم إنما يخافون على متاعهم بالإرث"[10].

ومن طقوس الزواج بمصر ممارسات فض البكارة وتغيراتها حيث تحدث الرحالة عن الأشخاص الذين يحضرونها وطريقة إتمامها والقائم بعملة الفض، والصباحية وطقوسها وممارساتها وتغيراتها[11]. وقد استنكر الغيغائي على المصريين هاته العادات المرافقة للاحتفال بليلة بالدخلة وترقب عائلة العروس حدوث ذلك بالقول: "فإذا راحت الزوجة إلى الزوج ودخل بها في ذلك الوقت، وهم ينتظرونه يعني أمها وأبوها وأقاربها، ولو كان أبوها فقيها.

وعندهم فعلة شنيعة هناك وهي إذا ضعف الرجل أو استحيي وعجز عن افتضاض العروسة جهز عليها بأصبعه أو بما أمكنه، فهو رجل وإلا فهو امرأة مثلها، ويحصل لأهل الزوجة معزة عظيمة"[12].

ولعل من طقوس إدماج الفتاة في الحياة الزوجية بمصر عادة ختان الفتيات، وهي ممارسات اجتماعية تمهد للدخول في مرحلة البلوغ وضرورية لولوج عالم الزواج، استعجب منها الرحالة الغيغائي وذكر بأنها تنتشر كثيرا بمصر عكس ما يوجد بالمغرب، وختان الفتاة يعتبر من أسس الزواج كما أكد له بعض الطلبة المغاربيين المجاورين بالأزهر والمتزوجين بمصر، بل إن العريس يطلب ختان البنت قبل الزواج بها، فقد ذكر "أن رجلا من جند الترك الذين هم بمصر تزوج من خيار أهل مصر، فراح ودخل عليها ووجدها غير مخفوضة، فأرسل إلى العريفة من ليلته، فما فعل شيئا حتى أخفضتها بين يديه، ودخل بها بعد ذلك، وهذا أمر عجيب"[13].

ولا تكتمل طقوس الزواج إلا من خلال الاحتفالية الكبرى التي يتم تجسيدها عبر إقامة العرس الذي يحضره الضيوف والمدعوين وأفراد عائلة العروسين، وهو بذلك يعتبر الاحتفال الحقيقي للزواج، ويتوج بوليمة في بيت العريس تقدم فيها أشهى المأكولات التي تم تحضيرها خصيصا لإكرام الضيوف، فضلا عن مصاحبة الموسيقى لهذ الاحتفال[14].

كانت العادة عند المصريين أن يدعوا لحضور حفلات الزفاف جميع الأقارب والأهل والأصدقاء، وإذا كانت دعوات الحضور خلال القرن التاسع عشر شفوية تعتمد إيصال رسالة الحضور شخصيا إلى دار المدعو، فإن الدعوة خلال القرن العشرين تطورت كثيرا خصوصا عند النخبة السياسية، فقد دعا المراقب العام بوزارة التعليم السيد إبراهيم زيتون الرحالة أحمد الصبيحي لحضور حفلة عقد قران ابنته قائلا: "ودفع لي كما دفع لمجيبي الدعوة على العادة المصرية زجاجة مختومة على حلواء لطيفة"[15].

3. طقوس وعادات الاحتفالات والنزهات

تتجلى عبر العادات شخصية المجتمع أو الشعب عامة، والتي تعبر عن هويته بسلسلة من المظاهر والممارسات اليومية كعبارات التحية والمجاملة أو الشهرية كأدعية استهلال الشهر القمري أو في أوقات متقطعة كالعادات المتعلقة بالضيافة أو الولادة أو الأعراس أو الختان، أو سنوية كالعادات المتعلقة بشهر رمضان، والأعياد الدينية والمولد النبوي وموسم الحج.

فمجموع العادات والتقاليد والأعراف تشي بطبيعة الشعب وقيمه وأخلاقه وفنونه وآدابه ونظرته إلى نفسه وما يحيط به من شعوب وإلى العالم والكون[16]. وغالبا ما ترتبط هذه العادات ارتباطا وثيقا بمعتقدات شعبية عميقة الجذور عند ممارسيها[17].

اشتهرت الحياة في المدن المصرية خاصة القاهرة والإسكندرية بعادة تنظيم الحفلات الصاخبة والخروج إلى المتنزهات والحدائق بمناسبة أو غير مناسبة، ومن أشهر الحفلات في مصر يوم وفاء النيل لِما له من أهمية في التراث الشعبي للمجتمع المصري، فطقوس الاحتفال بهذا اليوم استمرت في مصر منذ عهود زمنية بعيدة حيث كان الفراعنة يحتفلون به كل سنة، ويرتبط هذا الاحتفال بفيضان نهر النيل إلى مقياس معين يكفي لغمر الأراضي بالمياه، فتقام الاحتفالات طوال هذا اليوم الذي أصبح عيدا قوميا وتراثا شعبيا بمصر.

وقد صادف الغيغائي هذه الاحتفالات وكتب قائلا: "وجدنا أهل مصر في كثير من الفرح والسرور، وكثرة الهنا والنعم والحبور من فيض النيل الفيض الكثير، وعظيم الخصب الغزير، وهم في الأعراس والأفراح والنزهات والانشراح (...)، وملئت الأجنة فرحا وطربا للأعواد والنغمات من الأزبكية إلى بولاق، ليلا ونهارا في الغدوات والعشيات في الأفراح والنغمات"[18].

يؤدي اشتراك وحدات اجتماعية كبيرة في الأفعال وعمليات الترفيه العامة إلى نوع آخر من العادات الاجتماعية الشعبية، والتي تعرف على وجه العموم باسم الأعياد والاحتفالات، وقد تدخل الموسيقى والرقص والأزياء التقليدية الخاصة والمنصات والمواكب كعناصر في الاحتفال بالأعياد التي تركز على التراث الديني والدنيوي على حد سواء، وهناك ألعاب ورياضات ترفيهية معينة ووسائل تمضية الوقت[19].

ومن عادات المصريين أيضا الذهاب إلى أماكن التسلية والنزهة التي تعقد في منطقة الرميلة وسط القاهرة، وقد شبهها الغيغائي بساحة جامع الفنا بمراكش، قبل أن ينقلوا كل ذلك أو جله إلى الأزبكية خارج القاهرة على شط النيل حيث مساكن الأوربيين والحدائق الغناء، وكانت هذه الأماكن تعج بأصحاب الألعاب والفكاهة والموسيقى، وثمة فرسان يبدون في تداريبهم قوة وحيوية وينمون بالدرجة الأولى مهارتهم الحربية عن طريق اللعب بعصي، والمهارة هنا أن يتفادى الفارس عصا غريمه أو يمسكها بيده[20].

وفي هذا الصدد يضيف الغيغائي أن الأزبكية تضم من "أنواع الملاهي كل غريب، ومن أنواع الحروب والفروسية وضرب العيدان والأوتار، وكل ما يلهي وما به أنس ومباهي، وقد تجد نساءهم يجرين بالخيل الحسنة بالأسراج المقومة وأرجلهن إلى جهة واحدة كأنهن عقبان أو شجعان من الفرسان، وبها من كل مضحكة وعجب ونغمة وطرب"[21].

فضلا عن عادات الخروج للحدائق والمتنزهات للاستمتاع بالوقت رفقة الطبيعة والأعشاب ونباتات الزينة التي تحف الحدائق، مع ما يتخللها من أنشطة موازية ونشاط تجاري يوفر مستلزمات النزهة وبعض المأكولات الخفيفة التي تصاحب عادة الخروج للنزهات، وكذا مشاهدة الألعاب المقدمة في فضاء الحدائق لعموم الزوار.

لم يعدم سكان القاهرة وسيلة للترفيه عن أنفسهم إذ كان الخروج إلى المتنزهات إحدى المتنفسات اليومية للهروب من زحمة المدينة واكتظاظ السكان، واستمر خروجهم لحديقة الأزبكية إلى غاية سنة 1904م عندما حل بها الرحالة العلمي ووجدها قد أحيطت بقضبان حديدية، وتم الاعتناء ببركها وبساتينها وأشجارها، وأضاؤوا الأنوار بجنباتها مع الموسيقى الرسمية التي تصدح بها، لذلك فرضوا على الداخلين إليها قدرا من النقود، ورغم ذلك "كل يوم في العشية يأتي الناس إليها ويمرحون في رياضها، لا يُمنع منها أحد إلا من أبى أن يدفع شيئا من النقود"[22].

والظاهر أن عادة خروج المصريين للنزهات والاحتفالات التي يقيمونها جعلت منها تقاليد وعادات اجتماعية ضرورية لكل سكان القطر، وخاصة في المدن الكبرى مثل

الإسكندرية التي يحرص سكانها على تقليد احتفالات سكان القاهرة بالأزبكية في حديقتهم المشهورة باسم المحمودية، وقد قدّم الحسن الغسال في رحلته صورة عن أجواء وعادات الإسكندريين في الخروج للتنزه بالمحمودية قائلا: "وهي عبارة عن حديقة حولها أصناف الأشجار وأنواع الأنوار، وفي وسطها خصات رخامية ظريفة الشكل، وماء النيل يتدفق منها بقوة كثيرة، يخرج الناس إليها للتفسح في العشية، والموسيقى تصدع بالنغمات والألحان المشرقية"[23].

ولما كانت العادة مرتبطة بظروف المجتمع الذي تمارس فيه فهي مرتبطة كذلك بعنصر الزمن وخصوصا بموعد أو مناسبة زمنية معينة، فالعادات مرتبطة بتتابع فصول السنة مثل رأس السنة الهجرية ومولد النبي والاحتفال بموسم الحج، أو ترتبط بمواقف وأحداث معينة في حياة الفرد والمجتمع، وهذا الارتباط بزمن ومكان معينين هو الدليل على القيمة الوظيفية العالية التي تتمتع بها العادات في المجتمع[24].

كما أن العادات الاجتماعية تتغير وتتطور بتغير العناصر المؤثرة فيها، وتتلاقح بعادات جديدة خصوصا بعد تداخلها وامتزاجها بعناصر الثقافات المختلفة، فيتم الانصهار في العادات والطقوس المرتبطة بها، ومن تلك العادات الاجتماعية التي أدخلها الأجانب إلى المجتمع المصري وتركت بصماتها داخله طريقة السلام عند الأتراك، فالتواجد التركي بمصر بدأ عسكريا ثم سياسيا، وما لبث أن توغل الأتراك في المجتمع المصري حتى أصبحوا يشكلون شريحة خاصة بهم تبادلت العادات والتقاليد المختلفة مع المصريين بالإيجاب والسلب، ومن تلك العادات طريقة سلام الترك بوضع اليد على الرأس ثم تقبيلها، وقد سلم الحيوني على أحدهم فقال: "ثم شرع يسلم علينا بحيث أن يجعل يده فوق رأسه ثم يجعلها على فمه، إذ ذاك سلام الترك"[25].

ومن خصائص العادة الشعبية كذلك تمتعها بالثبات وقابليتها للتطور والتغير معا، فالثبات مستمر في جوهره كعادة الاحتفال بالمواسم والأعياد والنزهات، أما التطور فيشمل مظاهر العادة وطقوسها، حيث الاختلاف في مظاهر الاحتفال بفيضان النيل عبر السنين، أو

التطور الحاصل في الغذاء واللباس والعادات المرتبطة بهما مع دخول أصناف جديدة من عادات الطعام واللباس التركي والأوربي والمغربي نتيجة الاحتكاك والتعايش المجتمعي والتأثير الخارجي[26].

وفي هذا الصدد استغرب الغيغائي عادة أكل المصريين في الأسواق رجالا ونساء، واعتبرها ليست سببا في إزالة المروءة عندهم مثل ما هو الحال عليه بالمغرب، حيث أن تناول الطعام في الأسواق والطرقات مما يسقط الشهادة عند العدول، وهذه الممارسات عندهم عادة وحالة مستمرة وهي معاش الغالب، لذا تجد النساء "يأكلن في السوق ولا عليهن في الرجال، وكذلك الرجال يأكلون في السوق جالسين وماشين، ولا عليهم فيمن يراهم أو يرونه، وهذا حالهم شريف ومشروف إلا القليل النادر"[27].

وبذلك تبقى العادات والطقوس المرتبطة بها ظاهرة أساسية من ظواهر الحياة الاجتماعية الانسانية ومكونا رئيسيا من مكونات التراث الشعبي، وهي حقيقة أصيلة من حقائق الوجود الاجتماعي تؤدي الكثير من الوظائف الاجتماعية الهامة، وتتعرض لعملية تغير دائم بتجدد الحياة الاجتماعية واستمرارها، وهي في كل طور من أطوار حياة المجتمع تؤدي وظيفة وتشبع حاجات ملحة[28].

4. طقوس وعادات الجنائز.

ارتبطت بالوفاة طقوس وممارسات شعبية متداخلة بالمعتقدات التي يؤمن بها المجتمع فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي، فطقوس وعادات الموت تبدأ بعد الإعلان عن الوفاة مباشرة، حيث تنطلق الاستعدادات اللازمة لاستقبال المعزين والدفن، وتوزع هذه الأعمال على الأقارب والأصدقاء والجيران، ويتجمع الجيران على صراخ سيدات الأسرة ونحيبهم، في حين تبدأ بعض السيدات القادمات في البكاء وهن في الطريق إلى المنزل.

ومن الملاحظ أن الرحالة المغاربة قد أطالوا في ذكر العادات الدينية المصرية وتطرقوا إليها من جميع الجوانب بما في ذلك عاداتهم في الجنائز، فعند وفاة أحدهم خاصة إذا كان من

العلماء تكثر النائحات والقراء، وتخرج النساء مع المتوفين إلى القبور، وقد يدفن بعضهم في جبانات "مقابر جماعية" بسبب كثرة الأموات.

كانت للعلماء مكانة متميزة إذ عرفوا بالدفاع عن أصحاب الحاجات والمستضعفين والنساء، وحينما يتوفى أحد العلماء البارزين يُعلم جميع سكان القاهرة عبر صوت مؤذن الأزهر الذي يشق كبد السماء معلنا بموت أحدهم، وتشاركه أصوات مؤذني الجوامع الأخرى في نعي الفقيد، ثم تجتمع لتلاوة القرآن[29]، ومن عاداتهم في الإخبار بموت أحد العلماء أن المؤذنون يقرؤون في منارات الأزهر وغيره من الجوامع قوله تعالى: "إن الأبرار لفي نعيم" إلى آخر الآية، فيسمعون ذلك ويأتون لحضور جنازة ذلك العالم[30].

وترافق جنائز المصريين بعض العادات الشعبية القديمة، فعندما يتوفى الميت تأتي النائحات الصائحات وتبقى تنوح وراء الميت ليلا ونهارا، والغريب أن ذلك يقع حتى في منازل العلماء مع أن ذلك منكر شرعا وفيه وعيد شديد[31]، ولا تنقطع ولولة المنتحبات ويشاركهن في بكائهن نساء الجوار اللواتي يهبن لمشاطرتهم الآلام[32]، لكن الحيوني أشار إلى أن نواح النساء يكون عند وفاته فقط، ويرافق جنازته في مشهد عظيم جمع من النساء وبعض من الرجال إذ يقول: "نساء مصر لا يصحن على الميت إلا عند خروج روحه فقط، فإذا خرجت سكتن سواء كبر شأنه أم صغر، والنساء هن اللواتي يذهبن مع الميت للقبر والصبيان، وأما الرجال فقليل"[33].

وقد يشارك المارة في الجنازة التي تسير أمامهم، وتسير النساء المولولات خلف النعش جماعات من عشرة أو عشرين وقد غطين شعرهن الأشعث من كثرة الندب بالرأسية، وترافقهن غالبا الناحبات اللواتي ينتحبن ويتباكين مقابل أجر محدد يُدفع لهن وهن يذكرن خصال الميت الحميدة[34].

وللمصريين عادات مختلفة في دفن موتاهم حيث يدفنوهم في جبانات، وهي عبارة عن سرداب تحت الأرض مستطيل الشكل ذا سقف مقنطر مجصص بالآجر عامة، والمدفن مجوف من داخله يسع الكثير من الموتى، فليس لهم قبر لكل واحد بل بيوت تحت الأرض مبنية

معدة لذلك، لكن الأغنياء منهم يشترون بيوتا لدفن أمواتهم بها ويحيطونها بسور ثم يقفلونها، في حين يوضع الفقراء والغرباء في جبانات بعضهم فوق بعض بعد أن تجف جثتهم.

وقد أتيحت للرحالة الغيغائي رؤية هذه الجبانات فقال: "نظرت إلى جبانة قديمة وقد فتح بابها، فإذا الأموات رحمهم الله بعضهم فوق بعض، وهم صغار من اليبس مثل الأطفال بأكفانهم"[35]، ثم نقل هذه الصورة المرعبة إلى بعض علماء الأزهر وسألهم عن دفن الموتى بهذه الطريقة، فأنكروا الأمر وعللوا ذلك بأنه قد يكون من فعل الخدم فقط. غير أن الأمر ليس كذلك فهاته العادة معروفة متواترة في المجتمع المصري حيث يتم رص الأجساد جوار بعضها البعض، وطالما لم يبل لحم الجثة لا ينبغي إزعاج الميت، لكن عندما يبلى ما يغطي العظام فإنها تجعل في لحد واحد[36].

وبعد العودة إلى المنزل تقوم عائلة المتوفى بتهيئة موضع يجتمع فيه الناس لسماع القرآن الكريم، وتجتمع حلقة من الفقهاء يصل عددهم إلى الخمسين في منزل المتوفى لقراءة القرآن، فتنار الأضواء الكثيرة ويكررون هاته القاعدة أيضا ليلة الأربعين وليلة رأس سنة الوفاة، ويحضر من شاء لهذه المراسيم وهو محلى بالثياب المزوقة على أحسن ما يرام ويتلقونه في الباب بغاية الفرح والقبول، ويفرقون على كل من دخل كأسا صغيرا جدا من القهوة، وهناك من يكلف بتوزيع الماء العذب على الحضور، "وفي وسط المجلس كرسي مع الحائط من أحسن الكراسي، عليه طالبان يقرآن القرآن مناوبة بنغمة حسنة، وأهل البلد تسمعهم حينا ينطقون بقولهم الله من غير مراعاة لموضع ذلك، والقاعدة عندهم أن الإنسان إذا دخل لا يخرج حتى يتم القارئ الربع الذي هو شارع فيه"[37].

غير أن الحسن بن الطاهر وعزيز خرج قبل إتمام قراءة الربع مما أثار استعجاب الحضور، ووجد أهل البيت واقفين بالباب لتبادل السلام والتحية مع المغادرين، ثم ذهب إلى جنازة أخرى فوجد فيها مثل ما رأى في الأولى، إلا أنه انتظر القارئ إلى حين إتمام الربع الذي يقرأه، فخرج على الصورة التي وصفها في الأولى، واستدعي لزيارة جنازة ثالثة فشاهد فيها مثل ما

رأى في الأولى والثانية، وبذلك زار في يوم واحد ثلاث جنازات مما يدل على كثرة الوفيات وكثرة السكان.

وجدير بالذكر أن المصريين يحرصون على زيارة قبور الأولياء وحضور المواسم التي تعقد على أضرحتهم، مما يوضح أهمية زيارتها في نفوسهم، علما أنها استوقفت انتباه أغلب الرحالة الذين زاروا مصر، فالعربي المشرفي صرح أن من عادات المصريين "أن ينهون اجتماع الجموع للمواسم في هذا الفصل الخريفي كموسم البداوي والدسوقي المعلومين عند أهل مصر، تفزع الناس إليهما نساء وصبيانا، كهولا وشبابا، رجالا وركبانا"[38]، وهو ما يوضح مدى الانتشار الواسع لأخبار تلك المواسم فالكل يشد الرحال لحضورها.

وقد تحدث عنها الحيوني كذلك محددا الأوقات التي تشهدها والحضور الكبير للناس قائلا: "السيد أحمد المذكور [البدوي] موسمه، قال من رآه يضاهي عرفات أو يفوقها، فله موسمان؛ واحد في المولد وواحد في شعبان، تأوي إليه جميع الفلاحين والعربان الذين بإزائهم"[39]، وزار الرحالة كذلك موسم إبراهيم الدسوقي فوصفه بالقول: "فألقيناه فيه الموسم في شهر شوال، لا قوة إلا بالله ما أعظم وما أكثر ما اجتمع فيه من الخلائق، والبيع والشراء (...)، وهذا الموسم فيه حتى ينسلخ شهر شوال"[40].

ولم تقتصر زيارة الأضرحة على الأحياء بل حتى الأموات كانوا يذهبون بهم إلى زيارة الأضرحة قبل دفنهم، مثل ما يقع في مدينة السويس إذ يقول صاحب اللؤلؤة الفاسية: "ولأهل هذه البلدة اعتناء كبير بزيارة هذا الولي [سيدي غريب]، حتى أن العادة عندهم أن الجنازة لا تدفن حتى يزوروها ضريحه"[41].

ولعل ظاهرة زيارة الأضرحة ظلت راسخة في التاريخ الإسلامي واستطاعت البقاء والاستمرار طويلا بمصر، وخصوصا بالمزارات التي تحمل صبغة مقدسة حيث تعقد فيها القراءات والأذكار المختلفة حسب الأوقات، فمسجد الحسن بالقاهرة جرت العادة بأن يكون غاصا بالزوار كل ساعة لاسيما في طرفي النهار، وكل صبيحة يوم الجمعة تقرأ بردة البوصيري بعد الصلاة[42]، وقد زاره الرحالة محمد بن عبد القادر بن سودة وحضر معهم قراءة

الأحزاب الشاذلية، فشاركهم في القراءة بالتناوب قائلا: "ثم صار كل واحد يقرأ مثل الثمن عندنا، فجاءتني نوبتي فقرأت بلغتهم، غير أني لم أقرأ برواية حفص وإنما قرأت برواية ورش، فتعجبوا من ذلك ومن قراءتي بلغتهم مع أني مغربي، وصار جميعهم يطلب مني الدعاء"[43].

ومن العادات الدينية الحميدة التي كانت لها تقاليد خاصة في مسجد الأزهر حضور العلماء لختم أحدهم تدريس إحدى الكتب الكبرى، من ذلك مثلا حضور علماء الأزهر مجلس الشيخ أبي عبد الله سيدي محمد المصلوحي الذي ختم صحيح الإمام مسلم[44].

5. خلاصة

تعتبر العادات والطقوس المحور الأساسي في التراث الشعبي، والوعاء الرحب الذي يحتضن كثيرا من المعارف والمعتقدات والفنون والأدب الشعبي، وهو على صلة وثيقة بالجوانب المادية من هذا التراث.

استطاع البحث دراسة بعض مظاهر التراث الشعبي المصري عبر الحديث عن طقوس وعادات دورة الحياة وخصوص عادات الزواج والموت، ثم الاشارة لبعض احتفالات المصريين والعادات والطقوس المصاحبة لها وأماكن انعقادها ودورها في الترفيه عن النفس، خصوصا حينما تقترن بالأعياد الوطنية وتعقد في الحدائق والمتنزهات العامة، وقد استند البحث على نصوص الرحالة المغاربة لاستخراج الاشارات المعبرة عن هذه الطقوس، معبرين في الآن ذاته عن انطباعاتهم ورؤيتهم لهذه العادات.

اتضح بأن الاتجاه إلى الثبات أو الاستمرار في عادات وطقوس الموت أوضح ما يكون إذا ما قورن بالعادات الأخرى كالزواج مثلا، والذي تأثر ببعض المؤثرات الخارجية بسبب الاحتكاك بالأجانب.

6. الهوامش:

[1]– محمود مفلح البكر، مدخل البحث الميداني في التراث الشعبي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة 2009، ص 47.

[2]– محمود مفلح البكر، نفسه، ص 32.

[3]– محمد الجوهري، مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري، القاهرة، سنة 2006، ص 41.

[4]– دي شابرول.ج، دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثون، ترجمة زهير الشايب، (د.ط)، جمهورية مصر العربية، 1992، ص 162.

[5] -Rouchdi Fakkar, Aspects De La Vie Quotidienne En Egypte A L'époque De Mehemet - Ali (Première Moitie Du XIX Siècle), Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1975, p 89.

[6]– محمد الجوهري، نفسه، ص 82.

[7]– محمد الحيوني، رحلة محمد الحيوني، نسخة بخط أحمد البوزيدي، (د، ط)، (د، ت)، ص 58.

[8]– دي شابرول.ج، نفسه، ص 175.

[9]– محمد الحيوني، نفسه، ص 58.

[10]– محمد الغيغائي، رحلة الغيغائي، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط،، سنة 2006، ص 207.

[11]– محمد الجوهري، نفسه، ص 41.

[12]– محمد الغيغائي، نفسه، ص 208.

[13]– محمد الغيغائي، نفسه ونفس الصفحة.

[14]– محمد الجوهري، نفسه، ص 56.

[15]– أحمد الصبيحي، الرحيلة الثانية للصبيحي إلى مصر، المطبعة الوطنية، الرباط، 1934، ص 12.

[16]– محمود مفلح البكر، نفسه، ص 78.

[17]– محمد الجوهري، نفسه، ص 238.

[18]– محمد الغيغائي، نفسه، ص 406.

[19]– محمد الجوهري، نفسه، ص 145.

[20]– دي شابرول.ج، نفسه، ص 358.

[21]– محمد الغيغائي، نفسه، ص 215.

[22]– محمد العلمي، رحلة العلمي، المكتبة الوطنية، الرباط، (د، ت)، ص 266.

[23]– الحسن الغسال، الرحلة الطنجوية الممزوجة بالمناسك المالكية، شركة سليكي إخوان للطباعة والنشر والإعلاميات، طنجة، 1998، ص 20.

[24]– محمد الجوهري، نفسه، ص 82.

25– محمد الحيوني، نفسه، ص 60.

26– محمود مفلح البكر، نفسه، ص 78.

27– محمد الغيغائي، نفسه، ص 196.

28– محمد الجوهري، نفسه، ص 102.

29– دي شابرول.ج، نفسه، ص 527.

30– إدريس العبيد أبو العلاء، الابتسام عن دولة مولانا عبد الرحمان ابن هشام، المكتبة الوطنية، الرباط، (د ت)، ص 59.

31– عبد القادر السودي، الرحلة الميمونة الغرا في بعض ما شاهدته برا وبحرا، مطبعة رأس الشراطين، فاس، 1350هـ، ص 34.

32– دي شابرول.ج، نفسه، ص 528.

33– محمد الحيوني، نفسه، ص 59.

34– دي شابرول.ج، نفسه، صص 530–531.

35– محمد الغيغائي، نفسه، ص 168.

36– دي شابرول.ج، نفسه، ص 537.

37– الحسن بن الطاهر واعزيز، رحلة إلى المشرق والحرمين سنة 1933م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.1998، ص 234.

38– العربي المشرفي، أقوال المطاعين في الطعن والطواعين، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط، 2004، ص 251.

39– محمد الحيوني، نفسه، ص 13.

40– محمد الحيوني، نفسه، صص 12–13.

41– عبد السلام العمراني، اللؤلؤة الفاسية في الرحلة الحجازية، كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهراز فاس، 2006، ص 99.

42– أحمد النميشي، الرحلة الحجازية، منشورة بجريدة السعادة، الرباط، 1933، عدد 25 مارس 1933م..

43– عبد القادر السودي، نفسه، ص 35.

44– الحسن بن الطاهر واعزيز، نفسه، ص 244.

7.قائمة المصادر والمراجع

– محمود مفلح البكر، مدخل البحث الميداني في التراث الشعبي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة 2009.

– محمد الجوهري، مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري، القاهرة، سنة 2006.

– دي شابرول.ج، دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثون، ترجمة زهير الشايب، (د.ط)، جمهورية مصر العربية، 1992.

– Rouchdi Fakkar, Aspects De La Vie Quotidienne En Egypte A L'époque De Mehemet – Ali (Première Moitie Du XIX Siècle), Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1975.

– محمد الحيوني، رحلة محمد الحيوني، نسخة بخط أحمد البوزيدي، (د، ط)، (د، ت).

– محمد الغيغائي، رحلة الغيغائي، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط، سنة 2006.

– أحمد الصبيحي، الرحيلة الثانية للصبيحي إلى مصر، المطبعة الوطنية، الرباط، سنة 1934.

– محمد العلمي، رحلة العلمي، المكتبة الوطنية، الرباط، (د، ت).

– الحسن الغسال، الرحلة الطنجوية الممزوجة بالمناسك المالكية، شركة سليكي إخوان للطباعة والنشر والإعلاميات، طنجة، 1998.

– إدريس العبيد أبو العلاء، الابتسام عن دولة مولانا عبد الرحمان ابن هشام، المكتبة الوطنية، الرباط، (د ت).

– عبد القادر السودي، الرحلة الميمونة الغرا في بعض ما شاهدته برا وبحرا، مطبعة رأس الشراطين، فاس، 1350هـ.

– الحسن بن الطاهر واعزيز، رحلة إلى المشرق والحرمين سنة 1933م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.1998.

– العربي المشرفي، أقوال المطاعين في الطعن والطواعين، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط، 2004.

– عبد السلام العمراني، اللؤلؤة الفاسية في الرحلة الحجازية، كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهراز فاس، 2006.

– أحمد النميشي، الرحلة الحجازية، منشورة بجريدة السعادة، الرباط، 1933.

مؤسسة المعبد و دورها في مصر خلال عصر الدولة الحديثة

The institution of the temple and its role in Egypt during the era of the modern state

د.ة التياحي لامية ، جامعة أبو القاسم سعد الله . الجزائر2.

LAMIA-25-@HOTMAIL.COM

تاريخ الاستلام: 2021/11/26 **تاريخ القبول**:24/ 2022/02 تاريخ النشر : 2022/04/26

ملخص:

يسعى هذا المقال العلمي إلى التعرف على الحضارة المصرية حيث حظيت عمارة المعبد في حضارة مصر بأهمية كبيرة باعتبارها بيت الإله، كما أن المعبد يعرف باسم المؤسسة الدينية حيث اهتم المجتمع المصري بها نظرا لتدينهم الشديد، فقدسوا آلهتهم وجسدوها بإقامة التماثيل لها، وبنو لها الهياكل ليقدموا القرابين ويؤدون المناسك والشعائر تقربا منها،كما كان يحتفل الملوك في المعبد بمناسبات تتويجهم بالعرش، أو الاحتفال بالأعياد الجنائزية أو الدينية.

الكلمات الدالة: مصر القديمة، الحضارة، المعبد، المؤسسة الدينية، الشعائر، بيت الإله.

Abstract:

This scientific article seeks to identify the Egyptian civilization, where the architecture of the temple in the civilization of Egypt was of great importance as the house of God, and the temple is known as the religious institution, where the Egyptian community was interested in it due to their extreme religiosity. They perform rituals and rituals in order to be close to them, as the kings used to celebrate in the temple the occasions of their coronation to the throne, or the celebration of funerary or religious feasts.

Keywords: ancient Egypt, civilization, temple, religious institution, rituals, the house of God.

1-مقدمة:

تعتبر الحضارة المصرية من بين الحضارات القديمة التي أولت اهتماما كبيرا بالدين، فشيدت العديد من المعابد التي مثلت مؤسسة دينية بمعنى الكلمة، كان لها مقرها ونظامها وجهازها الإداري والتنفيذي الخاص بها،

وبالتالي فإن الإشكالية التي تطرحها هذه الورقة البحثية تتمثل في التساؤل التالي:

فيما يتمثل دور المعبد في مصر عصر الدولة الحديثة ؟ و ما هي أنواع المعابد في الدولة الحديثة؟

هذا ما سنتناوله في هذه الدراسة بتوضيح أكثر المعبد ودوره في الدولة الحديثة. وسنقوم أولا بدراسة مبنى هذا المقر.

2-هيكل أو مبنى المؤسسة الدينية:

نقصد بمبنى المؤسسة الدينية "المعبد"، اهتم المصريون بتشييده وخصص له ملوك الدولة الحديثة الأموال الكثيرة من أجل بنائه في أبهى حلة، وقبل التطرق إلى مكونات وأقسام وتطور المعبد علينا الوقوف عند إعطاء مفهوم هذه المؤسسة.

1.2 – مفهوم المؤسسة الدينية:

هي هيئة أو مؤسسة[1] ذات معايير وأدوار اجتماعية منظمة يتولاها مختصون في الدين، دورهم توفير وتقديم إجابات ضرورية على أسئلة متصلة بالحياتين الزمنية والدينية، إضافة إلى تمتعهم بثقافة دينية واسعة حول ماهية العلاقة بين الغيبيات المقدسة وبين الإنسان، وأيضا تحديد مقصود المقدس وما العلاقة الملائمة التي ترتبط به[2].

كما أنها وحدة أو تركيبة تلعب دورا حيويا، قد تؤديه المؤسسة في إطار رسمي مهيكل القواعد والقوانين، مما يجعل من الأفراد الذين ينتمون إليها التزام حدود المسؤوليات والوظائف والمهام المخولة لهم وممارستها بشكل طبيعي،وفي إطار من النظم والانتظام الذي يمكن المؤسسة الدينية من أداء رسالتها ذات الأبعاد المختلفة على الوجه الأفضل[3]،وقد ارتبط وجود هذه المؤسسة بوجود الكهنة في حد ذاتها، وقد عرفت المجتمعات ظاهرة المؤسسة الدينية مع ظهور المجتمعات الزراعية، حيث ظهرت بشكلها البسيط أي عبارة عن كهوف وبيوت وأكواخ كأماكن للعبادة، ثم تطورت وأخذت أشكالا وأنواعا متعددة ومعقدة تمثلت في المعابد[4].

2.2-المعبد هيكل المؤسسة الدينية:

يسمى المعبد "بر نثر"(hwt-ntr) في اللغة الهيروغليفية، بمعنى القصر أو "مسكن الإله. له نظام رموز كونية، فالمعبد يمثل العالم والسقف يمثل السماء، والمحارب تمثل أفق شروق وغروب الشمس التي تمثل دارا خالدة من التجدد[5].

تعتبر المعابد من أهم فنون العمارة المصرية القديمة، حيث اهتم المجتمع المصري بها نظرا لتدينهم الشديد، فقدسوا آلهتهم وجسدوها بإقامة التماثيل لها، وبنو لها الهياكل ليقدموا القرابين ويؤدون المناسك والشعائر تقربا منها،كما كان يحتفل الملوك في المعبد بمناسبات تتويجهم بالعرش، أو الاحتفال بالأعياد الجنائزية،أو الدينية التي يأتيها الناس بالآلاف[6]، مثلما مثلت المعابد أيضا أماكن لحفظ السجلات أو كمراكز إدارية، ومكتبات يتولاها كهنة يسجلون كل ما يحدث في المعبد[7].

3-دور المعبد

يقوم المعبد المصري القديم بوظائف دينية تتمثل فيما يلي:

أ-عبادة وتقديس الآلهة: يقوم بها كهنة موزعون على وظائف معينة في الشعائر والطقوس المعبدية[8]، وهؤلاء الكهنة "خدام الآلهة" يلقون المواعظ،أما العامة فلم يسمح لهم دخول إلا فناء المعبد الخارجي وقليل منهم اشترك في مراسيم جرت داخل المحراب، لكن ذلك تغير فيعهد الرعامسة وسمح للناس بالوصول لأطراف الدائرة المقدسة[9].

ب-إقامة الطقوس والعبادات:كانت تقام الطقوس بأداء الصلوات وتقديم التماساتهم للآلهة والملوك فوق الأبراج والجدران الخارجية، وأمام تماثيل القاعات الرئيسة، ففي الكرنك كان تمثال "سامع الصلوات" لـ"رمسيس الثاني" وهناك بوابات ضخمة هي"منافذ تعبد الشعب"[10]، كما كانت المعابد المصرية لعبادة من أله من ملوك سابقين أو لعبادة من شيدوها، فمثلا "رمسيس الثاني"شيد معبدا في أبي سنبل عبدت فيه الملكة "نفرتاري"[11] مع الإلهة "حتحور"[12].

4- التطور العمراني للمعابد

حظي بناء المعابد وإصلاحها باهتمام خاص من ملوك الدولة الحديثة الذين حرصوا على تشييدها وتسجيل ذكرى بنائها.

1.4-طقوس إقامة المعبد:

تسمى"طقوس البناء" أو "طقوس الأساس"على مجموعة الشعائر أو الاحتفالات التي يؤديها الملك والتي تتم قبل بناء المعبد وفي بدايته، وقد مثلت في جميع المعابد، ففي القاعة الشمالية بالكرنك يتقدم تحتمس الثالث أمام الإله آمون رع يشق الأرض ويصب القوالب ثم يثبت الأوتاد وينثر النطرون حول المعبد، وفي قاعة الأعمدة ، يقوم سيتي الأول بشد الحبل مع سشات، ويثبت الأوتاد وينثر النطرون حول صورة المعبد، ثم يشق الأرض ويصب القوالب، وأخيرا يقدم المعبد لآمون رع[13].

تبدأ الاستعدادات بهذه الشعائر الخاصة بتأسيس المعبد عندما يكون القمر هلالا في أحد شهور فصل "البرت" وهو فصل الشتاء أو فصل الحصاد في التقويم المصري القديم[14]، تتكون هذه الطقوس والتي عادة ما تتبع بعضها البعض في ترتيب أدائها مما يلي:

أولطقسان يحدثان قبل موعد تحديد موقع بناء المعبد الجديد هو:

-طقس" **يستيقظ أو يشرق في القصر. ينام في المعبد**"،يقوم فيه الملك بترك باب القصر مفتوحا خلفه[15]ويسبقه كاهن أو اثنين أو أربعة حاملي الرايات.

-طقس "**انطلق تعال. اصعد إلى المعبد** "أو كما يسمى "**الخروج من القصر والصعود إلى المعبد**": هذا المشهديكمل في بعض الأحيان المشهد الأول، حيث يفسح الطريق للآلهة التي سترشد الملك لمكان بناء المعبد، وهناك سيقضي الملك ليلته خارج قصره[16].

يبدأ العمل الحقيقي بالطقس الثالث بعنوان: "**شد أو مد الحبل**"[17] ، "Pedjsecher"[18]، حيث تقوم سشات إلهة الكتابة وسيدة المقاييس بمساعدة الملك في ذلك[19]، وهو يقول:"**أمسك الحبل مع سشات، ثم أدير وجهي نحو النجوم حتى أحدد الدب الأكبر**"[20]، وعليه تتم عملية تحديد اتجاهات المعبد عن طريق وضع أربعة قوائم وشدها بالحبل. (أنظر شكل رقم 01).

-طقس"**حفر الخندق**" أو "**نقب الأرض**" "**Khebes ta**" [21] ، أو "**رسم الأرض إلى حدود نون**": يقوم الملك بضربة الفأس الأولى[22] قائلا:"**أضع أساس المعبد عند حدود المياه الأصلية**"[23]، ويكمل بعده عملية الحفر فريق من العمال حيث تصل عملية الحفر إلى منسوب المياه الجوفية.

-طقس"**صب الرمال** ""**ouchàchà**" [24] في حفر نظيفة بها طبقة من الرمال "الطاهرة" جهزت في كل أركان المعبد وأسفل الأبواب وأسفل جدرانه الخارجية.

-طقس " **تقديم القرابين**" أو "**ودائع التأسيس في الزوايا الأربعة للمعبد**" أين يحمل الملك صينية بها قطعة ذهبية وحجارة أربعة زوايا المعبد[25] ويقول: "**أخذت صفائح من الذهب والحجر ، ومواد أخرى مذكورة في تعداد تحوت في البداية. لقد فعلت هذا الشيء في الزوايا الأربع لمعبدك لإكمال عملك إلى الأبد**"[26]، وكذلك الحبوب والزيت ثم يقدم الملك قربان ويبدأ بشعائر التطهير بالماء والبخور ثم تقديم القربان الذي يشمل رأس عجل ورأس إوزة[27].

ثم يقوم الملك بطقس "**صب الطوب**" **أو**"صنع لبنة" بوضع الطمي المعد لذلك داخل مستطيل خاص بتشكيل اللبن ثم يتركها تجف وبعدها تستخدم هذه اللبنة حجر أساس للمعبد[28].

-طقس "**بناء الهيكل**" ، أو "**وضع الحجارة**" أو "دفع كتلة برافعة"، يقوم الملك بحمل رافعة أمام كتلة، ثم يعرف الأرض في الأماكن التي وقف فيها من قبل لتثبيت قوائم الأركان، ويعرف هذا الطقس باسم "باتا"،وبعدها يقوم الملك بإلقاء الرمال داخل حفرات ودائع الأساس وبعدها يأخذ اللبنة التي صنعها من قبل لوضعها في المعبد.، وبعد انتهاء التشييد يقوم الملك بطقس "**رمي البيسن**" بحمل عصا طويلة ودبوس قتال ويطلي المبنى بمادة البيسن الطباشريةBésen، [29]ثم يسلم المعبد للإله، ويعرف هذا الطقس بـ"**إعطاء البيت لسيدة**" الذي يتم في فجر ليلة رأس السنة المصرية "الأخت" أي الفيضان، ثم يقوم الملك بوضع

الدهون على تمثال الإله، وبعد إشعال المشاعل يقوم الملك بالطرق على باب المعبد ربما لطرد الأرواح الشريرة قبل دخول تمثال الإله المعبود إلى بيته، وهكذا يُسلم الملك المعبد ثم تقدم القرابين والأضاحي المختلفة لصاحب المعبد[30].

2.4-تطور بناء المعابد:

أشارت المصادر إلى أقدم بيت للإله كان "المعبد" الذي بني من قصب أو أغصان صغيرة من الأشجار ربطت معا ونصبت في موضع معين بأوتاد خشبية مثبتة بالأرض، فكان ككوخ مسقف بأغصان مخروطية الشكل مزخرفة برؤوس الحيوانات[31]، غير أنه لم تلبث هذه المعابد البسيطة زمنا حتى شيدت بالحجارة لأنها مثلت بيوت الآلهة الأبدية[32]،لتتطور بشكل ملحوظ في عهد الدولة الحديثة،خاصة بعد ازدياد ثروة وموارد البلاد[33].

أ-مميزات المعبد:

-أقام ملوك الدولة الحديثة معابد جديدة وتوسيع المعابد القديمة وإحيائها من جديد، وأصبحت عبارة عن قصور كبيرة كالحصون، تماشيا مع تطور البلاد وكبر فتوحاتها وامتداد نفوذها، وازداد عددها على جانبي النهر وبالأخص بالكرنك والأقصر[34].

-تم بناء المعبد بالحجر الرملي[35] والحجر الجيري[36]، يحيط به سور ضخم مزود ببوابات كبيرة لتأمينه وتحصينه من أي خطر أو سرقة[37]، به فناء واسع مفتوح للجماهير يتعبدون فيه، وعلى جوانبه الأربعة صفا من الأعمدة، ويقع في الفناء الخلفي للمعبد المدخل إلى قاعة الأعمدة التي تستمد نورها من نوافذ صغيرة تحت السقف، والفناء مع قاعة الأعمدة لإقامة الاحتفالات وتقديم القرابين[38]،وكذا حجرة حلي خاصة بالإله[39]، مع ثلاث مقصورات صغيرة مظلمة تقع خلف قاعة الأعمدة،بالمقصورة الوسطى كانت مقر الإله، أما المقصورتان الجانبيتان يخصان زوجة الإله وابنه، والمقاصير الثلاث أقدس أجزاء المعبد، وكان على من

يدخل المعبد يجد مكتوب بجانب أبوابها، **"أن تكون طاهرا، أن تكون طاهرا، أن تكون طاهرا"**[40].

وقد تزداد هذه الأجزاء في الضخامة أو تتعدد، كأن يكون باب المدخل مزدوجا أو ممرا آخر على جانبيه تماثيل أبو الهول، أو تكون بحيرات مقدسة، مع حجرات تودع فيها ملابس الكهنة وأدوات المعبد وحاجياته المقدسة وكنز المعبد[41]ومكان الولادة والشرفة[42]، بالإضافة إلى وجود مساكن للكهنة والموظفين ومكاتب إدارية، ويحيط بهذه المباني سور ضخم من اللبن.[43]

-اعتمد التخطيط الداخلي للمعبد على ضوابط دينية تركزت على ثلاث عناصر أساسية: أولها فكرة الإظلام التدريجي يبدأ من الدخول حتى الوصول لأظلم مكان في المعبد وهو قدس الأقداس، وثانيهما الصعود التدريجي، فالاتجاه التدريجي لداخل المعبد يميل السقف نحو الأرض باتجاه قدس الأقداس. وثالثهما النقوش والمناظر، فواجهات الفناء تبدأ بتصوير مناظر دنيوية وكلما انتقل الأفراد لداخل المعبد تصبح المناظر دينية، وكل هذا التدرج في الإظلام والصعود وتباين مواضيع النقوش هدفهم الرهبة على بيت الإله، عند الاقتراب من قدس الأقداس[44]، هذا من جهة ومن جهة أخرى بهدف الاحتفاظ بالتماثيل النفيسة للآلهة بعيداً عن الغبار والحشرات، ولا تقام احتفالات في الأجزاء الداخلية للمعابد وإنما يحق للكاهن الأكبر الصلاة[45].

-قام المصريون ببناء معابدهم على مقربة من شاطئ النيل،وكانت هذه المعابد إما تتوازى مع مجرى النيل أو تتعامد عليه، ومن المعابد ما كان يرتبط بمرسى أو مرفأ صغير أو قناة تتصل بالنيل بهدف أولا: تسهيل عملية إبحار تمثال الإله في زورقه المقدس لزيارة إله معبد آخر في المواسم والأعياد، وثانيا: لتسهيل عملية رسو السفن المحملة بخيرات أملاك الإله وعطايا الملوك[46].

-استخدم المصري القديم نبات البردي وزهرة اللوتس لتزيين أعمدة المعبد لتكون تيجان لها إذ كان لهذا النبات قدسية خاصة فهو الذي أدى الإلهة ايزا لتكون آمنة أثناء ولادتها ابنها حورس واعتقد أن زهرة اللوتس أتت من العدم لتحمل الإله رع بقوته الخارقة لهذا استخدم هذه النباتات في نقوش المعابد لقدسيتها الكبيرة عندهم[47]، كما يتم تغطية جدران وأعمدة المعابد بتماثيل ومنحوتات للآلهة ورسوم وصور، من ذلك رؤية الملك مرتديا رداءه التقليدي واقفا بين آلهة المعبد يقدم علامة الحياة[48] فتباركه الآلهة، وابنهما يراقب ما يجري. في حين يسجل "تحوت"كاتب الآلهة "ملايين السنين" التي وهبها هؤلاء الآلهة للملك، فالرسوم والنقوش ألفت كما لو أن المعبد أقيم تمجيدا للملك أكثر منه للآلهة، فالأسماء القديمة الخاصة بالمعابد استبدلت بأسماء تقرنه باسم الملك[49].

ب–وصف عام لأجزاء معبد الإله:

يتكون المعبد من أجزائه التقليدية التي احتفظ بها منذ البداية واستمرت معه حتى نهاية التاريخ المصري القديم، وعلى الرغم من ذلك فإن المعبد المصري لم يتغير في شكله العام فكل معابد الآلهة تتشابه في تكوينها وعدد حجراتها الأساسية، وقد تألف المعبد في شكله البسيط خلال عصر الدولة الحديثة من **الصرح**(pylon)[50]، فناء(peristyle) أو صحن، بهو الأعمدة أو **بهو الأساطين**(hypostyle)، وقدس الأقداس(holy of holies)في نهاية المعبد، وكل جزء أكبر مما يليه، وهناك معابد كان لها فناءان كل منها وراء الآخر، ومنها ماله مقصورة أو أكثر، أجزاءه الرئيسية على محور واحد يتقدمها طريق فخم مستقيم يبدأ من مدخل المعبد حتى قدس الأقداس يسمى طريق الإله[51]،و في ساحة معابد الآلهة مبان صغيرة أو هياكل للنذور شيدها الملوك للاحتفال بعيدهم "اليوبيل"[52] (أنظر شكل رقم2).

ويمكن وصف أجزاء معبد الإله كالآتي:

-الصرح: أطلق عليه المصريون ابتداء من الأسرة الثامنة عشر اسم "بخنت"، خلال عهد الأسرة العشرين، أما اليونانيون فقد أطلقوا عليه اسم "بيلون"، وهو عبارة عن بناء ضخم ذو برجين كبيرين، بقاعدة مستطيلة، تميل جدرانهما إلى الداخل ويقل سمكهما كلما ارتفعا إلى أعلى، وينتهي الصرح بالكرنيش، يصور على الصرح الملك الحاكم الذي أمر بإقامته وهو يقمع أعدائه، وأصبح بعد ذلك مكانا للوحة جدارية تخلد عليها انتصارات الملك الحربية[53]. (أنظر شكل رقم3).

-الفناء الأمامي: سمي بـ "وسخت حبيت" بمعنى "ساحة الأعياد"[54]،(أنظر شكل رقم4). في بداية الأسرة الثامنة عشر كان عبارة عن فناء مفتوح يتقدم المعبد، وفي بعض الأحيان يحاط بجدران صغيره عند وقوعه على حافة التلة الأثرية، وكان يتقدمه صف من الأعمدة في بعض الأحيان، لكن منذ أواخر الأسرة الثامنة عشر بدأ الفناء الأمامي يتطور من ناحية التخطيط المعماري، حيث أصبح الفناء الأمامي ذي حوائط عالية ويحيط به من الداخل صفة مسقوفة من الأساطين ويتقدمه صرح ضخم ، وبشكل عام فإن الفناء المفتوح يكون منحوتًا في الصخر أو مبنيًا من الطوب اللبن أو الحجر الجيري[55] ، كما عرفه الدكتور إبراهيم بهاء الدين بأنه فناء واسع مفتوح يحتوي أحيانا على جوانبه الأربعة صفا من الأعمدة وكان هذا الفناء مفتوحا للجماهير يتعبدون فيه وكثيرا ما يوجد في هذا الفناء مذبح لتقديم القرابين[56].

-بهو الأساطين: هي قاعة كبيرة تشغل عرض المعبد، وأيضا مكان استراحة الإله، وتبجل الكهنة وكبار رجال الدولة فسميت "راحة الإله" وبهو "التجلي"، تسمى في اللغة المصرية القديمة باسم "وسخت خاعيت" بمعنى صالة الإشراق والظهور ويشير الإشراق هنا إلى الملك الحاكم أو الإله المعبود، يحتفل فيه بظهور زورق الإله المقدس في حالة خروجه من قدس

الأقداس، كما يحتفل فيه بظهور الملك الجديد المتوج بعد تطهره في قدس الأقداس لكي يستقبله بعد ذلك وفود من أفراد الشعب مهللين بحياته[57].(أنظر شكل رقم5).

إن هذا الفناء الواسع والمكشوف يغمره ضوء الشمس طوال النهار، وعن طريق مدخل يتوسط الصرح يمكن الولوج إلى صالة الأعمدة الكبيرة المزينة بأساطين البردي[58].

–مقصورة قدس الأقداس: يتكون المعبد من مقصورات بعدد الآلهة التي تعبد فيه، وتكون ثلاثة غالبا: أب وأم وابن[59]، تكون فيها أهم مقصورة هي مقصورة الإله المعبود التي تعرف بـ"قدس الأقداس"، وتسمى "ست ورت"أي العرش الكبير وهو نفس الاسم الذي يطلق على عرش الملك، وكان يحفظ فيها تمثال الإله أو رمزه المقدس في ناووس يناسب حجمه أو داخل مقصورة وسط الزورق المقدس فقد اعتبر المصري القديم تمثال الإله في قدس الأقداس:**"سرا أكبر من الأسرار الموجودة داخل السماء، وسرا أكبر من أسرار العالم الآخر ومختفيا أكثر من سكان العالم الأزلي"**[60].

يحمي قدس الأقداس الناووس أو المسكن الذي يحتوي على التمثال الذهبي للإله، كان مكانًا رائعًا، مظلمًا ومفتوحًا، محاطًا بسور مزدوج ومغلق بأبواب ثلاثية ، لم يقترب منه أحد سوى الفرعون وكاهن الكهنة.[61](أنظر شكل رقم6)

ومن خلال ما ذكر يظهر تأثير الاعتقاد في عمارة المعبد في الضوء، فالفناء تغمره ضوء الشمس طول النهار، وبهو الأعمدة ضوء قليل، أما قدس الأقداس فتقع في أظلم مكان بالمعبد لبعث شعورا بالخوف والخشوع في نفسية المتعبد،كما تظهر دلالات دينية في سقف بهو الأعمدة، وقدس الأقداس تمثل أفق السماء بالأرض، فمثلت كل منهما عليهما نجوم بلون أصفر تمثل السماء زرقاء، أما الطريق للمعبد فكان عبارة عن ممر يدعى "وات نثر" بمعنى "طريق الإله" وبجانبيه تماثيل أبي الهول[62]، وفي الطرفين مسلتان تتقدمان واجهة الباب

الأثري[63]، يقوم أمام الصرح بمثابة بوابات ضخمة ترتفع بميل مع الأبراج الحجرية لحماية مدخل المعبد[64].

5–أنواع المعابد

يوجد نوعان من المعابد في الدولة الحديثة، معابد إلهية: وهي معابد الشاطئ الشرقي للنيل والمتمثلة في معابد طيبة (الأقصر) والكرنك، ومعابد جنائزية أو تخليد الذكرى الواقعة على الشاطئ الغربي للنيل.

1.5–معابد الآلهة:

أ–مفهومها:

هي معابد الخدمة اليومية لتمثال الإله المقدس[65]، هو المكان الذي يقام فيه مختلف الطقوس والعبادات، عرفت هذه المعابد ببيوت الآلهة نظرا للاعتقاد السائد لدى الإنسان المصري القديم بأن حياة الآلهة تتشابه مع حياة الإنسان في حاجاته من أكل وشراب ولباس وبيت يقطنه يعبد فيه وتقدم له الهدايا والقرابين، لذا حرص ملوك مصر القديمة وبالأخص ملوك الدولة الحديثة على بناء معابدهم بالحجارة الصلبة وتزينها لتكون بيوت الآلهة الأبدية، فما من ملك إلا وأقام معبدا أو جدده أو أصلحه أو أضاف إليه مع اختلاف بين أحجامه[66].

كان المعبد هو العالم الأصغر المحمل بقوى سحرية، وغايته حماية الآلهة والإبقاء على ترابط الكون وتماسكه، وكان الضامن الأول لهذه الحماية هو الملك نفسه، فهو المشيد لقصور الآلهة، ويوفر لها كل الخيرات ويكفل حسن أداء العمل فيها، وإذا كان بين الآلهة والملوك ارتباط الخدمة المتبادلة، فيساهم ذلك في توازن العالم واستقرار حكم الدولة[67].

ب–نماذج من معابد إلهية:أبرز ما خلفه هذا العصر من عمارة رائعة نذكر منها:

- **مجمع معابد الكرنك:**

هي مجموعة من المعابد والمباني الضخمة المعقدة التي شيدها ملوك مصر بداية من الدولة الوسطى وحتى حكم البطالمة، ويعد هذا المجمع من أهم المراكز الدينية الرئيسية للإله "آمون رع" في طيبة خلال عصر الدولة الحديثة ،ولا يزال أحد أكبر المجمعات الدينية في العالم، وقد خضع هذا المجمع الذي أقيم على مدى أكثر من ألفي عام للعديد من الإضافات والتعديلات، خاصة عندما كانت طيبة عاصمة لمصر، فقلة من ملوكها لم يساهم في التاريخ المعماري للكرنك من خلال بناء معبد أو نصب تذكاري هناك مكرس لآمون الذي أصبح "آمون رع" ملك الآلهة منذ عصر الدولة الوسطى، من خلال هذه الإضافات أصبح الكرنك أكبر وأكثر تعقيدًا[68].

يعد **"المعبد الكبير""معبد آمون رع"**: في الكرنك من أشهر وأعظم المعابد في العالم، كان في عهد الدولة الوسطى عبارة عن معبد صغير[69]، يرجع الفضل الكبير في تطور مراحل بنائه إلى ملوك الدولة الحديثة، الذين اتخذوا من "آمون رع" إله طيبة إلها للحرب، خاصة بعد تحرير ملوك مصر البلاد من الهكسوس تحت رايته فازداد شأنه، وأصبحت تفتح البلاد باسمه وتقام له المنشئات، وأضحى معبده في الكرنك يضم الأراضي الواسعة، وله سفنا تنقل منتجات حقوله ومصنوعاته فامتلأت خزائنه بالذهب والفضة[70].

يقع هذا المعبد في الوسط، يغطي وحده مساحة تقدر بحوالي 302500 متر مربع [71]، تعود فكرة بنائه إلى الملك [72]"أمنحوتب الأول" الذي اختار المكان المقدس الذي كان فيه المعبد القديم – كان عبارة عن بقايا بعض الحجرات الصغيرة–ثم أضاف إليه ملوك الدولة الحديثة العديد من المباني نذكر منهم: "تحوتمس الأول" و"حتشبسوت" و"تحوتمس الثالث" و"أمنحوتب الثالث" و"حور محب" و"رمسيس الثاني" و"الثالث" من الدولة الحديثة[73]يفتح

الصرح على فناء واسع وكانت الأسقف مكونة من كمرات كبيرة من الحجر محملة على 124 عمود على شكل زهرة اللوتس وكان الجزء الأوسط يبلغ ارتفاعه 26 م ويبلغ ارتفاع الأعمدة 42 م، ذات تيجان من طراز زهرة اللوتس بينما الأعمدة على الجانبين أقل ارتفاعا فتبلغ 14م وذلك لإمكان عمل الفتحات اللازمة للإضاءة[74]، تؤدي قاعة الأعمدة بعد ذلك إلى فناء عرضي مستطيل الشكل يؤدي إلى قدس الأقداس، والذي كان لا يدخله إلا الكهنة و الملوك ويتدرج مستوى الأسقف داخليا إلى أسفل بينما تعلو مستويات الأرضية كلما دخلنا إلى نهاية المعبد[75]، وإلى جواره كانت بحيرة مقدسة، تعيد للخيال أسطورة مشهد المياه الأزلية التي غمرت الكون ما قبل الخلق، ثم انبثق عنها الإله الخالق من ذاته في اليوم الأول، وهنا كانت تقام مراسم شعائرية في تواريخ محددة، ويجد فيها الكهنة ماء الطهور اللازم للوضوء[76].

وقد ضم المعبد عدد كبير من المسلات في نواح مختلفة، وما بقي قائما في مكانه اليوم إلا مسلتين. إحداهما لـ"تحتمس الأول" في الصرح الرابع، والأخرى لـ"حتشبسوت" بين الصرحين الرابع والخامس[77].

يضاف إلى معبد آمون رع الكبير معابد ثانوية أخرى منها: معبد الإلهة موت زوجته، الواقع في نهاية طريق الكباش الشرقي الذي يبدأ من الصرح العاشر من مجموعة المباني الجنوبية بالكرنك، محاطا من الشرق والجنوب والغرب تلك البحيرة المقدسة المسماة "أشرو. išrw" [hieroglyphs] التي تشبه حدوة الفرس[78]، ومعبد الإله خنسو ابنهما، وكلاهما في الجنوب ، معبد مونتو إله الحرب تبلغ مساحته حوالي 155 متر مربع[79]، كما نجد معبد بتاح وحتحور وكلاهما في الشمال،وكذلك طريق الكباش في الشمال والجنوب، والبقايا الأثرية الممتدة بين آمون وموت وغيرها، في المجموع أكثر من 100 هكتار. تحمل الكل

اسم "N est-taoni"بمعنى"عرش الأرضين"،[80] وقد أحيطت كل هذه المعابد و المقاصير بسور كبير من اللبن يصل سمكه حوالي12 مترا ويصل طوله إلى حوالي550 مترا وعرضه 480متر، وارتفاعه يقدر بـ 20متر ويضم مساحة تقدر بـ60 فدانا، له ثمانية مداخل[81] .

وفي الأخير يمكن القول أن غياب وحدة التخطيط والانسجام والتوافق التام لكل جزء من مباني الكرنك مع المجموعة كلها، زاد من تعقيدات دراستها بشكل كبير بين الباحثين والمختصين العاكفين إلى يومنا الحالي في البحث والتقصي عن الحقائق.

- **معبد الأقصر** :

يعد هذا المعبد من أهم الأعمال التي أقيمت في عهد الأسرة 18، ويبلغ طوله 148قدما من الشمال للجنوب وعرضه 184 قدما من الشرق للغرب .وهو فناء متسع ومحاط من ثلاثة جوانب بصفين من الأعمدة على هيئة سيقان البردي ذات تيجان وتتميز هذه الأعمدة بجمال نسبها واحتفاظها بحالتها ، والمناظر والكتابات التي لا تؤثر الآن في الزائر إلا بوساطة الظلال فقط كانت كلها مغطاة بألوان زاهية ولابد أن تأثيرها كان رائعا وهي ترى تحت أشعة الشمس المصرية[82].

ويرجع الفضل في بناء هذا المعبد في صورته الحالية علي الضفة الشرقية للنيل علي محور واحد من الشمال إلي الجنوب إلى الملك "أمنحوتب الثالث"[83]الذي أمر بإقامة هذا المعبد لثالوث طيبة ليؤكد نسبه للإله آمون نفسه، وإرضاء كهنة أمون لكي يتقبلوه فرعونا شرعيا لمصر رغم عدم وضوح أحقيته في العرش، وبقبول كهنة أمون أمنحوتب الثالث ملكا على مصر رضي به شعب مصر أيضا[84]. لقد تم انجاز هذا المعبد بمراحل انطلاقا من الخطة التي وضعها المهندس "أمنحوتب بن حابو". وسار على نهجه المعماريون، بتطبيق القواعد والقوانين

الرياضية التي يخضع لها نمو الإنسان على قياسات المعبد ونسب تطوره، ومن الواضح أن المعبد وجد أولا لإقامة شعائر احتفال "أوبيت" في صرح مشيد يعكس قدسيتها وإجلالها، وتلك الشعائر حلت مشكلة السلطة العليا الهادفة إلى كيفية التوفيق بين الحاكم الحالي و ألوهية منصبه، فكان جوهر الاحتفال السنوي هو رمزية حضور الملك نفسه، فبحلول الأسرة 18لم يعد الملوك يقيمون في طيبة، بل غالبا ما يقيمون في شمال مصر، داخل قصور منف وبذلك باتت المشاركة الملكية كل عام في احتفال"أوبيت"تنطوي على انتقال الدولة إلى الجنوب وهو ما أدى إلى ابتهاج الجماهير، وأصبح للاحتفال صبغة مؤسساتية[85].

بعد أمنحوتب الثالث أمر الملك"رمسيس الثاني" مهندسه "باك–إن–خنسو"بإحداث تغيرات الفناء الكبير المفتوح ذي الأساطين، به 74 أسطونا على هيئة البردي المبرعم، وتتميز بضخامة حجمها، وإقامة الصرح الضخم وستة تماثيل ضخمة لـ"رمسيس الثاني"، توجد بمدخل المعبد، واحد عن اليمين وواحد عن يساره من جرانيت أسود يمثلانه جالسا، والأربعة الباقية من جرانيت وردي يظهر فيها واقفا، غير أنه لم يبق منها إلا تمثال واحدا واقفا على يمين المدخل، وأمام التماثيل مسلتان من الجرانيت الوردي، وبقيت المسلة التي في الجانب الأيسر شامخة في مكانها حيث يبلغ طولها حوالي 23 مترا[86].

سجل على هاتين المسلتين بالكتابة الهيروغليفية اسم "رمسيس الثاني" وألقابه، وعليها أيضا صور له وهو يقدم القربان للإله "آمون"، ولعل سبب إقامة هذه المسلات ديني، إذ مثلت رمزا من رموز الشمس، إضافة لارتفاعها الذي يظهر من بعيد عن وجود معبد في المنطقة، والمدخل عبارة عن برجين عظيمين يبلغ ارتفاعهما 24 مترا تتوسطها بوابة مدخل المعبد، أما القسم الأمامي من المعبد فيشكل إطارا لإقامة الطقوس الدينية المرتبطة بعيد "الأوبيت" – الذي سبق وأشرنا له و يمكن القول أنه بالرغم من أن جوهر نشاط معبد الأقصر هو "عيد

الأوبيت" إلا أن ذلك لا يعني أن المعبد ينشط في فترة العيد، ثم يصبح مهجورا بعد موسم الاحتفال، بل العكس فإنه يظل المحرك

الفاعل في عملية إحياء آمون وتجديد نشاطه[87].

2.5 –المعابد الجنائزية أو تخليد الذكرى:

أ–**تعريفها**: هي معابد "تخليد الذكرى" شيدت على الشاطئ الغربي من نهر النيل، تقام فيها الاحتفالات الجنائزية للمتوفى، فتقدم لروحه قرابين وعطايا[88]،كما كرست لتقديس وعبادة الآلهة والملوك، شيدت على حافة الصحراء بالقرب من الحقول على الضفة الغربية لطيبة بعيدا عن مقابرهم لحماية جثمانهم الملكي وتضليل لصوص المقابر عن مثواهم الأبدي، حيث كانت تبنى قبل ذلك المقبرة بجوار المعبد الجنائزي في الدولتين القديمة والوسطى[89].

ب–**مميزات هذه المعابد**: شيدت المعابد الجنائزية غرب مدينة طيبة في صف طويل يبدأ من الشمال الشرقي إلى الجنوب الشرقي، مسافة تصل إلى ثلاثة كيلومترات ويفصلها عن مقابر الملوك الجبل المشرف على الوادي[90].

–اتبعت معابد تخليد الذكرى نظام تصميم المعبد الإلهي، مع إضافات تطلبتها الشعائر الخاصة بالموتى، مثل فناء إضافي أو أعمدة مربعة أوزيريه–لأن "أوزير" إلها للموتى تقام في الفناء الأصلي،واقعة في حواف الصحراء قرب الحقول غرب طيبة، تصطف على بعضها في صف طويل من الشمال إلى الجنوب الغربي لثلاث كيلومترات، ولم تكن المعابد الجنائزية لعبادة من أنشأها فحسب وإنما منها ما خصصت فيه مقصورة أو أكثر لعبادة ملك سابق، كما يعبد فيها جميعا إله الدولة وملك الآلهة " آمون رع"، وبعض الآلهة العظيمة الأخرى مثل الإله"أوزير "[91].

-بنيت هذه المعابد على أطلال معابد أخرى،فورث كل معبد طقوس المعبد السابق،لذلك لزم إقامة جزء من كتاب الطقوس للمعبد القديم وأسطورته القديمة والتي كان يوضع على أساسها البرنامج الرمزي للمعبد الجديد، ما جعل دور المهندس المعماري أحيانا محدود،كما أن الكهنة حددوا الطريق للحياة داخل المعبد، فعملوا على إرساء قواعد الحياة المادية داخل المعبد بالهدايا والعطايا والأرض والمناسبة والرجال والأشياء الثمينة،كما تختار صفوة رجال الدين والكهنة وكتاب الطقوس اليومية وتفاصيله والنظم التي تتبع في الأعياد و المراسيم[92].

ج –نماذج من معابد تخليد الذكرى:

***معبد الملكة "حتشبسوت"**: من أشهر المعابد الجنائزية في الدولة الحديثة شيدته الملكة" حتشبسوت" التي حكمت مصر في عصر الأسرة 18بعد وفاة زوجها "تحوتمس الثاني"، بدأت بتشييده في العام الثامن أو التاسع من حكمها، وقد كلفت المهندس "سنموت" ببنائه[93]،الذي قضى فيه فترة لا تقل عن 15 سنة ليتخذ شكله النهائي الهائل،والمعبد كرس لعبادة "آمون" ولأداء الطقوس الجنائزية للملكة، به بعض المقاصير للآلهة "رع" و"أنوبيس" و"حتحور"، فهو أول معابد الدولة الحديثة مثارا للدهشة والانتباه،فاق كل المباني التي بنيت من قبل من حيث العمارة والتشييد والنقوش المرسومة على جدرانه[94].

لقد فاق هذا المعبد معبد "أمنحوتب" زمن الدولة الوسطى والواقع بجانبه، فالموقع الرائع الذي بنيا فيه له أثر كبير في إيحاء تخطيط المعبدين واختيار أسلوب البناء وطابع المبنى[95]،ويتكون المعبد من ثلاث طبقات أو ثلاث مسطحات كبيرة اتخذت شكل الشرفات، بنيت بمستويات متصاعدة الارتفاع، يتصدر كل منها رواق ضيق أمامي[96]، وعلى جانبي

الطريق مصاعد بها أعمدة، وينتهي السطح الأخير بالجبل الذي نحتت فيه "قدس الأقداس" و"صفوة الأعمدة"[97].

- **معبد أبو سمبل:** عرفت بعض المعابد تحت الأرض المحفورة في الصخر أو في أحضان الجبل مثل معبد "أبو سمبل" بعجائبه المنحوتة في الصخر[98]، وهو من أشهر معابد ملايين السنين في مصر، يقع في بطن الجبل في مدينة أسوان جنوب مصر بنحو 270 كيلومتر وقد نقل إلى مكان مرتفع خلف مكانه الأصلي بنحو 200 مترا[99].

هو من آثار "رمسيس الثاني" التي شيدها في بلاد النوبة، والأوفر حفظا للجمال الفني، والمعبد منحوت في جبل مرتفع كان يسمى الجبل الطاهر من حجر رملي يشرف على نهر النيل، وواجهته بها أربع تماثيل ضخمة لـ"رمسيس الثاني" جالسا على عرشه وهو يلبس تاجي مصر العليا والسفلى، يتوسطها بوابة المعبد وبه تماثيل صغيرة تمثل الأسرة الملكية،[100]منها الأميرتين "نب ناوي" و"بنت عنتا" ثم الملكة "توبا" والدة "رمسيس الثاني" وزوجته "نفرتاي"[101]، يبلغ عرض المعبد حوالي38 مترا وواجهته 33 مترا، وارتفاع الواحد على باب المعبد 20 مترا[102]، وللمعبد ثلاث قاعات مختلفة وبه ثمان غرف جانبية لتخزين القرابين[103].

- **معبد الرامسيوم:** عرف هذا المعبد باسمxnmtwAst "خنمت واست" أي المتحد مع واست، وأطلق عليه الإغريق اسم "ممنونيوم"[104]، بناه رمسيس الثاني،وصفه ديودور الصقلي بالدقة في بعض أجزائه، والخيال في البعض الآخر، مستعينا بمصدر أقدم منه بنحو 250سنة، فكان المعبد في حالة جيدة حين وصفه الأصلي، وأبرز ما كان فيه تمثال ضخم بجانب المنحدر المؤدي إلى مدخل الصرح الثاني المصنوع من الجرانيت، مجسدا الملك وهو

جالس، ووصف هذا التمثال أنه أكبر التماثيل، ولا توجد به مظاهر التلف[105].

خصص المعبد لعبادة الإله "آمون"، شرع في بنائه "رمسيس الثاني" خلال العام الثاني أو الثالث من حكمه[106].

- **معبد مدينة هابو:** يطلق على هذا المعبد باللغة المصرية القديمة اسم "حت-خنمت-حح " أي معبد "المتحد مع الأبدية"، يقع هذا المعبد في أقصى الجنوب من مجموعة معابد تخليد ذكرى الملوك في غربي طيبة، أمر "رمسيس الثالث" بتشييده في منطقة مقدسة لما كان فيها من معابد ومبان قديمة[107]، وهذا المعبد أكبر ما حفظ من المعابد الجنائزية، والوحيد المحصن، مساحته حوالي 46 ألف متر مربع، بني على فترتين، مرحلة أولى تم بناء المعبد وملحقاته والسور الداخلي، ومرحلة ثانية تم بناء السور الخارجي ببوابتين ضخمتين محصنتين في الشرق والغرب[108]، وقد شيدت بين السورين في الشمال والجنوب منازل الكهنة وموظفي المعبد[109].

6-الخاتمة:

اتضحت لدينا من خلال هذه الدراسة جملة من الاستنتاجات والنتائج التي يمكننا بلورتها وفق النسق التالي:

- تعد مصر من أغنى بلدان العالم بالوثائق المادية القديمة، ويبدو أن جفاف المناخ ساعد على حفظ الوثائق التي تعتبر مصادر المعلومات عن الحياة الحضارية لمصر، خاصة الدينية منها، والمتمثلة في المعابد، والأهرامات، والتماثيل...الخ فهده الآثار كشفت عن عدة جوانب من الدين المصري.

- عبرت المعابد عن تطور فن العمارة المصرية، وذلك لما عرف عن المصريين القدماء حبهم للآلهة والتدين والورع وتقديس كل ما يرمز إلى التقديس.
- ظل المعبد وخاصة في عصر الدولة الحديثة هو العالم الأصغر المحمل بقوى سحرية، كانت الغاية منه حماية الآلهة وبالتالي الإبقاء على ترابط الكون وتماسكه، وكان الضامن الأول لهذه الحماية هو الملك نفسه، لأنه هو الذي يقوم بتشييد القصور للآلهة، ويوفر لها كل الخيرات ولما كان بين الآلهة و الملوك ارتباط من خلال خدمة متبادلة، فإنه ذلك سيساهم في توازن العالم واستقرار الحكم.

7- قائمة المراجع:

Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, trad. Ferdinand Holfer, 3ed, Hachette, paris.

المراجع العربية:

-أرمان أدولف وهرمان رانكة ، **مصر والحياة المصرية العصور القديمة**، تر: عبد المنعم أبو بكر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953.

-أديب سمير، **موسوعة الحضارة المصرية القديمة**، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

- بدوي أحمد زكي ، **معجم مصطلحات العلوم الإدارية**، مطبعة النهضة العربية، مصر، 1984.

-بهاء الدين إبراهيم محمود، **المعبد في الدولة الحديثة في مصر الفرعونية- تنظيمه الإداري ودوره السياسي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

-بودج واليس، **الساكنون على النيل**، تر: نوري محمد حسين، بغداد، مطبعة الديوان، 1989.

-بوزنر جورج، وآخرون، **معجم الحضارة المصرية القديمة**، تر: أمين سلامة، القاهرة، 1992.

-تريجر. ب.ج، وآخرون، **مصر القديمة التاريخ الاجتماعي**، ترجمة: لويس قطر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

- تشرني ياروسلاف، **الديانة المصرية**، تر: احمد قدري، دار الشروق، مصر، 1996 .

ثروت عكاشة، **الفن المصري**، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1991.

جيمس بيكي، **الآثار المصرية في وادي النيل "آثار الأقصر شرقا وغربا"**،ج3، ترجمة: لبيب حبشي وشفيق فريد، 1993.

-الجوهري عبد الهادي ، **قاموس علم الاجتماع**، المكتب الجامعي الحديث، ط5، الإسكندرية، 2006.

-حسن سليم ، **موسوعة مصر القديمة، السيادة العالمية والتوحيد، ج5**، الهيئة المصرية للكتاب، 1993.

-حسن سليم، **مصر القديمة "عصر رعمسيس الثاني و قيام الإمبراطورية الثانية"**، ج6، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

-الخطيب محمد ، **ديانة مصر الفرعونية**، دار علاء للنشر والتوزيع، دمشق، 2003.

- الخطيب محمد ، **مصر أيام الفراعنة**، دمشق، دار علاء الدين للنشر،2007.

- رزقانة أحمد إبراهيم واخرون، **حضارة مصر والشرق القديم**، مكتبة مصر. د.ت.

-زكريا رجب عبد المجيد، **العمارة والفنون الكبرى في مصر القديمة**، دار المعرفة، الإسكندرية، ج2.

- زهير صاحب، **الفنون الفرعونية**، ط1، دار مجدلاوي للنشر،2005.

-زيدان عبد الباقي ، **علم الاجتماع الديني**،مكتبة غريب، مصر،1981.

-سامح كمال الدين ، **لمحات في تاريخ العمارة المصرية القديمة –منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث–**، مطبعة هيئة الآثار المصرية،القاهرة،1986.

-سلفي كوفيل، **قرابين الآلهة في مصر القديمة**، ترجمة سهير لطف الله، مطبعة بي إتشرو، 2010.

-سيد توفيق، **تاريخ العمارة في مصر القديمة الأقصر**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1990.

-شكري أنور محمد ، **العمارة في مصر القديمة**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1986.

-عبد الحليم نور الدين ، **آثار وحضارة مصر القديمة** ، مكتبة الأنجلو المصرية،ج1.

-كابرول أنيس ، **أمنحوتب الثالث الملك العظيم**، تر: ماهر جويجاتي، مجلس الثقافة، القاهرة، 2003

-كلير لالويت، **الفراعنة إمبراطورية الرعامسة**، تر وتع ماهر جويجاتي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.

-لغرس سهيلة ، **المؤسسة الدينية: المفهوم والأشكال**، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، معسكر، العدد الثاني، جوان، 2012.

-لوبون غوستاف، **الحضارة المصرية**، تر: صادق رستم، المطبعة العصرية ،القاهرة، 1924.

-مهران محمد بيومي، **الحضارة المصرية القديمة**، ج2، ط5، الإسكندرية، 1989.

-الماجدي خزعل، **الدين المصري**، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999.

-الناضوري رشيد ، **المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني**، ج 3، دار النهضة، بيروت، 1990.

-هورنونج اريك، **ديانة مصر الفرعونية الوحدانية والتعدد**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1995.

المراجع بالأجنبية:

-Christian Jacq, **voyage dans l'Egypte pharaons**, éd Robert Laffont, paris, 1995.

-David, A., Rosalie, **Ancient Egypt**, Yugoslavia, Phaidon press, 1988.

-Françoise Laroche-Traunecker, Les rituels de construction des temples égyptiens. Gestes représentés sur les parois et actes attestés par des fouilles à Karnak, Archimède, archéologie et histoire ancienne, N°7, 2020.

-Gaston Maspero, **New Light on Ancient Egypt**, Second Edition, New York, 1909.

-Habachi, L. (1966**). Les temples de Karnak témoins de l'histoire pharaonique**. Vie des arts, (43

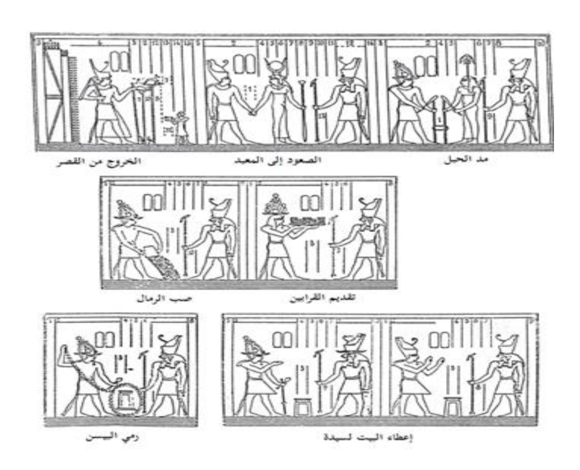
-Hartwig,M., **Tomb painting and identity in ancient Thebes**, 1419-1372 BCE, Turnhout, 2004.

-Merenz (S.**), La Religion Egyptienne**, Paris, 1982.

-Montet Pierre. Le rituel de fondation des temples. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 104e année, 1960

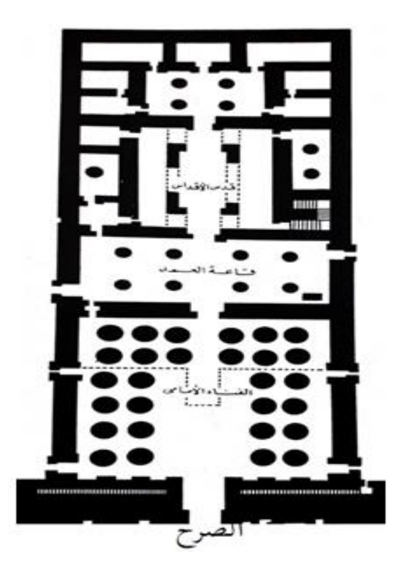
- Shaw (I.), **Exploring Ancient Egypt**. Oxford University press, oxford, 2003
-Sullivan, Elaine A., 2010, Karnak: Development of the Temple of Amun-Ra. In Willeke Wendrich (ed.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles.
-Wilkinson Richard (H.), **The Complete Temples of Ancient Egypt**, Thames and Hudson 2000.

8-الملاحق:



شكل رقم 1: **يمثل طقوس تأسيس المعبد عن:**

Françoise Laroche-Trauneker,op.cit ,p79.



شكل رقم 2: يمثل أجزاء المعبد الأساسية عن:

ثروت عكاشة، الفن المصري 1، ص 430 .



شكل رقم3: يمثل رسم لصرح رمسيس الثاني (معبد الأقصر) عن:

www.google.com .- temple- pylon- of –ramses



شكل رقم4: يمثل الفناء الأمامي عن:

Wilkinson Richard (H), op.cit, p62.



شكل رقم5: يمثل بهو الأساطين لمعبد آمون رع بالكرنك عن:i.pinimg.com



شكل رقم 6: قدس الأقداس للإله آمون المعبد الجنائزي لسيتي الأول عن:

Jean Capart., **L'art Egyptien L'architecture Vromant,** Imprimeurs-Editeurs, Paris, 1992,p 127.

9–الهوامش:

---

[1] – **المؤسسة الدينية**: هي تركيب بيروقراطي وظائفي به مجموعة قواعد وإجراءات تحدد شكل المؤسسة في كل مكتب أو منظمة، مع وجود هيكل تركيبي معين يحدد علاقات السلطة وحدود كل قسم منها، على حسب تعريف "ماكس فيبر"، أما المؤسسات عند "بارسونز" وحدات تقام وفق لنموذج بنائي معين لتحقيق أهداف محددة. أنظر: أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الإدارية**، مطبعة النهضة العربية، مصر، 1984، ص165.

[2]– زيدان عبد الباقي، **علم الاجتماع الديني**،مكتبة غريب، مصر،1981، ص215.

[3] – عبد الهادي الجوهري، **قاموس علم الاجتماع**، المكتب الجامعي الحديث، ط5، الإسكندرية، 2006، ص128.

[4] – سهيلة لغرس، **المؤسسة الدينية: المفهوم والأشكال**، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، معسكر، العدد الثاني، جوان، 2012، ص216.

[5] – تريجر. ب.ج، وآخرون، **مصر القديمة التاريخ الاجتماعي**، ترجمة: لويس قطر، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص242.

[6] –سليم حسن، **موسوعة مصر القديمة، السيادة العالمية والتوحيد، ج5**، الهيئة المصرية للكتاب، 1993، ص82.

[7] – محمد أنورشكري، **العمارة في مصر القديمة**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1986. ص161.

[8] – رشيد الناضوري ، **المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني**، ج 3، دار النهضة، بيروت، 1990، ص80.

[9] –**المرجع نفسه**، ص 243.

[10] – **المرجع نفسه**.

[11] –الملكة أحمس نفرتاري: لها دورا في الثورة ضد الهكسوس، زوجة الملك "أحمس". ذكر اسمها ورسمت ونقشت صورتها في أماكن كثيرة كسيناء والنوبة، أو لوحات كالتي في أبيدوس أو الكرنك. وصلت لمصاف الآلهة هي وابنها الملك "أمنحوتب الأول" كالهين حامين للجبانة. قدسها المجتمع المصري. أشاد بها "أمنحوتب الأول" وعظمها وذكرها في نقوشه وأقيم لها معبدا في البر الغربي في طيبة، واعتبرت حامية للفنانين في العصور المتأخرة وأقيم لها طقوس خاصة بدير المدينة بطيبة. انظر: سمير أديب، **موسوعة الحضارة المصرية القديمة**، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.، ص 50.

[12] – خزعل الماجدي، **الدين المصري**، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999. ، ص147.

[13] – سلفي كوفيل، **قرابين الآلهة في مصر القديمة**، ترجمة سهير لطف الله، مطبعة بي إتشرو، 2010، ص199.

[14] –سيد توفيق، **تاريخ العمارة في مصر القديمة الأقصر**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1990، ص 73.

[15]-Françoise Laroche-Traunecker, Les rituels de construction des temples égyptiens. Gestes représentés sur les parois et actes attestés par des fouilles à Karnak, Archimède, archéologie et histoire ancienne, N°7, 2020, p79.

[16]-Montet Pierre. Le rituel de fondation des temples. In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 104e année, 1960, p173.

[17]– تشرني ياروسلاف، **الديانة المصرية**، تر: احمد قدري، دار الشروق، مصر، 1996، ص163.

[18]–سلفي كوفيل، **المرجع السابق**، ص199.

[19]-Montet Pierre. **op-cit**, p173.

[20]–سلفي كوفيل، **المرجع السابق**، ص199.

[21]– **المرجع نفسه**.

[22]-Françoise Laroche-Traunecker**, op-cit**, p84-87.

[23]–سلفي كوفيل، **المرجع السابق**، ص199.

[24]–**المرجع نفسه**، ص200.

[25]-Françoise Laroche-Traunecker**, op-cit**, p84-87.

[26] -Montet Pierre. **op-cit**, p177.

[27]– تشرني ياروسلاف، **المرجع السابق**، ص163.

[28]- سمير أديب ،**موسوعة الحضارة**، المرجع السابق، ص751.

[29]– البيسن: هو نوع من الطباشير،وهو أداء كان يمثل التطهير رمزياً في العصور المتأخرة. انظر: ياروسلاف تشرني، **المرجع السابق**، ص165.

[30]-سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص76.

[31]– بوزنر جورج، وآخرون، **معجم الحضارة المصرية القديمة**، تر: أمين سلامة، القاهرة، 1992، ص309.

[32]- رزقانة أحمد إبراهيم، **حضارة مصر والشرق القديم**، مكتبة مصر. د.ت، ص93.

37-Wilkinson Richard (H.), **The Complete Temples of Ancient Egypt**, Thames and Hudson 2000.pp. 243-

[34]- أرمان أدولف وهرمان رانكة ، **مصر والحياة المصرية العصور القديمة**، تر: عبد المنعم أبو بكر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953، ص303.

[35] – **الحجر الرملي**:مركب من كوارتس رمل ناتج من تحلل صخور قديمة ومتماسك ببعضه مع قليل من الطين والجير والحديد، تتألف منه تلال ممتدة من أسنا قرب أسوان، استعمل بداية من الأسرة 18 وبشكل واسع منتصفها، بني به معظم معابد الملوك الدولة الحديثة وما بعدها منها معبد: الأقصر، الكرنك ، الرمسيوم، ومدينة هابو، ودير المدينة، ودندرة، و كذلك معابد النوبة ما بين أسوان ووادي حلفا. ومعابد الواحات في الصحراء الغربية. للمزيد أنظر: سمير أديب، **موسوعة الحضارة، المرجع السابق**، ص 38.

[36] – الحجر الجيري الأبيض: كثر وجوده في تلال تحف وادي النيل من القاهرة إلى ما بعد أسنا، وما بين أسنا وأسوان وشاطئ النهر في "فرس" وقرب كوم امبو. والوجه البحري قرب الإسكندرية وجوار السويس. استعمل حتى منتصف الأسرة 18. استعمله "سيتي الأول" في بناء معظم معبده ، وأيضا في أجزاء معبد "رمسيس الثاني" ومعبد "حتشبسوت" بالدير البحري.... أحسن أنواعه كانت بمحاجر المعصرة والجبلين... استعمل أيضا في نحت التماثيل لسهولته وأيضا الأبواب الوهمية وموائد القربان...**المرجع نفسه**، ص37-38.

[37]- لوبون غوستاف، **الحضارة المصرية**، تر: صادق رستم، المطبعة العصرية ،القاهرة، 1924، ص156.

[38]- المرجع نفسه، ص304.

[39]- بودج واليس، **الساكنون على النيل**، تر: نوري محمد حسين، بغداد، مطبعة الديوان، 1989، ص156.

[44]- محمد الخطيب، **ديانة مصر الفرعونية**، دار علاء للنشر والتوزيع، دمشق، 2003، ص61.

[41]- لوبون غوستاف،**المرجع السابق**، ص151.

[42]- المرجع نفسه، ص156.

[43] - زكريا رجب عبد المجيد، **العمارة والفنون الكبرى في مصر القديمة**، دار المعرفة، الإسكندرية، ج2، ص 14-16.

[44] - بهاء الدين إبراهيم محمود، **المعبد في الدولة الحديثة في مصر الفرعونية– تنظيمه الإداري ودوره السياسي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص27.

[45]-أرمان أدولف و هرمان رانكة، **المرجع السابق**، ص305.

[46]-سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص64

[47]- David, A., Rosalie, **Ancient Egypt**, Yugoslavia, Phaidon press, 1988, P 68.

[48]-أرمان أدولف و هرمان رانكة، **المرجع السابق**، ص305.

[49]-**المرجع نفسه**، ص ص، 306-307.

[50]- صرح: يتكون من باب يتوسط يؤدي إلى المعبد ومن برجين على جانبي الباب كل برج به عدد من الغرف وعلى درج يصعد إلى السطح، و تتخلل الواجهة الأمامية للصرح فجوات رأسية. أنظر: ثروت عكاشة، **الفن المصري**، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1991، ص416.

[51]- محمد أنور شكري: **المرجع السابق**، ص192.

[52] - اليوبيل: عيد التتويج، عيد الحب سد أو اليوبيل الثلاثيني: يعتبر التتويج أهم أحداث حكم الملك، ما جعل المصريون القدماء يقدسونه، فهو عيد تتلى فيه الصلوات وتجري فيه طقوس دينية متوارثة، يظهر فيه الملك على رأس موكب عظيم تشاركه احتفالاته تماثيل الملوك، فأخناتون احتفل به بعد تتويجه بفترة قصيرة. انظر: محمد بيومي مهران، **الحضارة المصرية القديمة**، ج2، ط5، الإسكندرية، 1989، ص169.

[53] - سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص65.

[54] -**المرجع نفسه**، ص67.

[55]-Hartwig,M., **Tomb painting and identity in ancient Thebes**, 1419-1372 BCE, Turnhout, 2004, pp.15-16.

[56]- إبراهيم محمود بهاء الدين، **المرجع السابق**، ص26.

[57]- سيد توفيق،**المرجع السابق**، ص68.

[58]- زكريا رجب عبد المجيد، **المرجع السابق**،ج02، ص 14-16.

[59]- محمد أنور شكري ،**المرجع السابق**، ص196.

[60]-سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص70.

[61]- Maurice Pillet, **Thèbes Karnak et Louxor**, Librairie Renouard, H.Laurens Editeur, P ; \RIS, 1928, p19.

[62] – أبو الهول: أحد أعظم المباني في مصر و أكثرها غموضا، يعتقد أنه حارس للمقابر و المعابد، يتكون من جسد أسد ورأس بشر،نحت شكله من الحجر الكلسي، وبلغ طوله حوالي 70 مترا و ارتفاعه 20 مترا، أنظر: بوزنر جورج وآخرون، **المرجع السابق**، ص310.

[63]- لوبون غوستاف، **المرجع السابق**، ص150.

, Second Edition, New **New Light on Ancient Egypt**, Gaston Maspero[64] –
York, 1909, p.32.

[65]-سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص63.

[71]-Merenz (S**.), La Religion Egyptienne**, Paris, 1982, p. 134.

[67] – كلير لالويت، **الفراعنة إمبراطورية الرعامسة**، تر وتع ماهر جويجاتي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 266.

[68]-Habachi, L. (1966**). Les temples de Karnak témoins de l'histoire pharaonique**. Vie des arts, (43), p21.

[69]-هناك الكثير من الدراسات التي ترجع الفضل في إعادة تفصيل المعبد إلى سنوسرت الأول للمزيد أنظر:
-Karnak: Development of the Temple of Amun-Ra, p2.

[70]- محمد أنور شكري ، **المرجع السابق**، ص209.

[71]- Maurice Pillet, **op.cit** ,p13.

[72] – لقد أدى العمل الأخير الذي سلط الضوء على أهم التغييرات التي جرت بالكرنك في عهد أمنحوتب الأول إلى زيادة المعرفة بالمعبد، حيث قامت الباحثة كاثرين غرايندورج (Catherine Graindorge) بدراسة أكثر من ثمانمائة قطعة من الحجر الجيري المزخرف وشظايا في مجمع الكرنك ، وجميعها تم التنقيب

عنها في أجزاء مختلفة من الموقع في القرن العشرين. ثم استخدمت هذه المادة لافتراض تعديلات أمنحوتب الأول للمبنى والجدران المحيطة بمعبد الدولة الوسطى. تضمنت الإضافات التي قام بها الملك مصلى حجري وغرف تخزين على طول الجانبين الشمالي والجنوبي للفناء الأمامي للمملكة الوسطى. لقد أدى العمل الأخير الذي سلط الضوء على أهم التغييرات التي جرت بالكرنك في عهد أمنحوتب الأول إلى زيادة المعرفة بالمعبد، حيث قامت الباحثة كاثرين غرايندورج (Catherine Graindorge) بدراسة أكثر من ثمانمائة قطعة من الحجر الجيري المزخرف وشظايا في مجمع الكرنك ، وجميعها تم التنقيب عنها في أجزاء مختلفة من الموقع في القرن العشرين. ثم استخدمت هذه المادة لافتراض تعديلات أمنحوتب الأول للمبنى والجدران المحيطة بمعبد الدولة الوسطى. تضمنت الإضافات التي قام بها الملك مصلى حجري وغرف تخزين على طول الجانبين الشمالي والجنوبي للفناء الأمامي للمملكة الوسطى. أنظر:

–Sullivan, Elaine A., 2010, Karnak: Development of the Temple of Amun-Ra. In Willeke Wendrich (ed.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles, p4.

[73]-Shaw (I.), **Exploring Ancient Egypt**. Oxford University press, oxford, 2003, p172.

[74] – توفيق عبد الجواد، **المرجع السابق**،ص248.

[75] –كمال الدين سامح، **لمحات في تاريخ العمارة المصرية القديمة –منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث–**، مطبعة هيئة الآثار المصرية،القاهرة،1986،ص34-35.

[76] – كلير لالويت، **المرجع السابق**، ص263.

[77]– محمد أنور شكري ،**المرجع السابق**، ص51.

[78] – جيمس بيكي، **الآثار المصرية في وادي النيل "آثار الأقصر شرقا وغربا"**،ج3، ترجمة: لبيب حبشي وشفيق فريد، 1993، ص68.

[79]-Maurice Pillet,, **op.cit**, p14.

[80]-Maurice Pillet, **,loc.cit**, p13.

[81]–سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص129.

[82]–جيمس بيكي، **المرجع السابق**، ص20.

[83]–سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص107.

[84] –إن أحقية أمنحوتب الثالث في عرش مصر لم تكن واضحة حسب التقاليد المصرية التي تنص بأن الملك يجب أن يكون ابن فرعون وأميرة من سلالة ملكية نقية، أو عليه الزواج من الابنة الكبرى للملك السابق، وكلا الشرطين لم ينطبقا على أمنحوتب الثالث، فأمه ميتانية، وزوجته "تي" كانت سيدة من عامة الشعب، لهذا فكر أمنحوتب في أن يؤكد شرعيته للعرش بإثبات نسبه للإله آمون نفسه. للمزيد أنظر : سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص108-109.

[85]– باري. ج. كيمب، **المرجع السابق**، ص219،2018.

[86]– محمد أنور شكري ،**المرجع السابق**، ص241.

[87]– أنيس كابرول، **أمنحوتب الثالث الملك العظيم**، تر: ماهر جويجاتي، مجلس الثقافة، القاهرة، 2003، ص420.

[88]– توفيق أحمد عبد الجواد، **المرجع السابق**، ص229.

[89] – سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص 173.

[90] –المرجع نفسه.

[91]– محمد أنور شكري، **المرجع السابق**، ص407.

[92]– توفيق أحمد عبد الجواد، **المرجع السابق**، ص130.

[93]– سنموت: أشهر مهندسي الدولة الحديثة، اشتهر ببناء معبد الدير البحري، وصف نفسه بأعظم عظماء البلاد، كانت الملكة "حتشبسوت" تستشيره في أمور الدولة و جعلته مربيا لابنها ووريث العرش، فأدار لها شؤون الدولة الهندسية والفنية وكان مستشار الشؤون السياسية والدينية، أما أهم أعماله فتشمل جزء أضافه في معبد آمون بالكرنك، وإقامة أعظم مسلة – مسلة الكرنك– لحتشبسوت، وأقامته خارج طيبة مجموعة معابد صخرية صغيرة لمختلف الآلهة من بينها معبد ارميدس للمعبود حتوم ومعبد الدير البحري، للمزيد انظر : سمير أديب، **موسوعة الحضارة**، **المرجع السابق**، ص577.

[94]– محمد الخطيب، **مصر أيام الفراعنة**، دمشق، دار علاء الدين للنشر، 2007، ص206.

[95]- ثروة عكاشة، **المرجع السابق**، ص438

[96]- زهير صاحب، **الفنون الفرعونية**، ط1، دار مجدلاوي للنشر،2005، ص144.

[97]- محمد الخطيب، **المرجع السابق**، ص206.

[98]- لوبون غوستاف، **المرجع السابق**، ص151.

[99]- محمد أنور شكري ، **المرجع السابق**، ص241.

[100]-Christian Jacq, **voyage dans l'Egypte pharaons**, éd Robert Laffont, paris, 1995, p59.

[101]- حسن سليم، **مصر القديمة "عصر رعمسيس الثاني و قيام الإمبراطورية الثانية"**، ج6، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص343.

[102]- سليم حسن ،**مصر القديمة ج6**، **المرجع السابق**، ص344.

[103] -Christian Jacq**, op.cit**, p 59.

[104] -سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص 210.

[109]- Diodore de sicile, Bibliothèque historique, trad. Ferdinand Holfer, 3[ed], Hachette, paris,p, I ,64.

[106]- زكريا رجب عبد المجيد، **المرجع السابق**، ص 93-94.

[107] -سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص217.

[108]- محمد أنور شكري، **المرجع السابق**، ص422.

[109] - سيد توفيق، **المرجع السابق**، ص 218.

شُورَ طَرِيقٌ للهجرةِ ودَربٌ للرُعاةِ

Shur A migration route and a trail for Nomads

مصطفى محمد نور الدين

باحث دكتوراة– المعهد العالى لحضارات الشرق الأدنى القديم– جامعة الزقازيق.

البريد الإلكترونى: mostafaarchaeology@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/10/15 **تاريخ القبول:** 2022/02/24 **تاريخ النشر:** **2022/04/26**

ملخص:

يتناول البحث طريق شور وهو أحد ثلاثة طرق برية عبر شمال سيناء ربطت وادي ودلتا النيل بفلسطين، تلك الطرق هى طريق حورس وطريق الرمل وطريق شُور، طريق شور كما ورد فى التوراة يصل بين مناطق البحر الميت وصحراء النقب شرقاً ومنطقة برزخ السويس غرباً، يمر الطريق بمصادر الماء والمراعى الطبيعية فى الصحراء عبر مناطق عين القديرات وجبل الحلال وجبل المغارة فبئر الجفجافة حتى يصل إلى منطقة الجسر أو سرابيوم ليتصل بطريق أخر يقود للدلتا المصرية هو طريق وادي الطميلات، أهمية البحث أنه يستكمل الدراسات التى تناولت طريقى حورس والرمل ويبرز الأهمية التاريخية لطريق شور، ويهدف البحث إلى تحديد محطات الطريق وأهم ما بها من آثار، وقد استخدم الباحث المنهج التاريخى والمنهج الوصفى لإظهار دور ووظيفة الطريق وقد مثل بوابة خلفية للتسلل والهجرة لداخل مصر.

الكلمات الدالة: الحضاره المصرية – سيناء– وادى الطميلات– طريق شور – صحراء النقب

Abstract

Sinai Peninsula is a bridge for civilizations to meet and to establish connection between the East and the West, there were three routes across the northern Sinai, this paper focuses

on one of them-the route of "shur" It is mentioned in the Torah, as a connection leading from the dead sea reign in the east and the isthmus of Suez in the west.the route of "Shur"passed along water sources and natural pastures in the desert-in the areas of Ain al-Qudeirat, jebal al-Halal, jabal al-maghara, and the well of Jefjafa-before it reached the Isthmus of Suez. From the Isthmus the route continued to the Egyptian eastern delta, via tumilat valley.

The importance of the research is in complementing the studies dealing with the ways of Horus and the el-Raml routes. There were no Arab studies dealing with the Shur route so far. This research aims to identify the route stations and their most important remains. The author used the historical and description methods to show the role and function of the route.I demonstrates that the route was a backdoor for sneaking into the Egyptian delta, as well a route for nomads to seek water and pasture for their livestock.

Keywords: Egyptian civilization, Sinai, Wadi tumilat, Shur route, Negev.

1. مقدمة:

تمثل الطرق البرية أحد أهم الشروط الأساسية فى عملية الإتصال بين الشعوب منذ العصور القديمة، كما أنها تعد عاملاً من العوامل المساعدة لقيام التجارة[1]، والطّرِيقُ هو الْمَمَرُّ الَّذِي يَسْلُكُهُ الإِنْسَانُ [2]، وهو الممرُّ الواسعُ الممتد أَوسع من الشارع ومرادف كلمة الطريق هى السبيل وهى المِسْلَكُ [3].

يتناول المقال طريق شور، وهو طريق تاريخى قديم أمتد من النقب حتى برزخ السويس، ورغم أهميته كطريق للهجرات من عصر البرونز المبكر إلا أنه لم ينل الإهتمام

الكافى من الباحثين، على عكس طريق حورس وطريق الرمل الأكثر شهرة، وتتمثل مشكلة البحث بالإضافة لقلة المصادر والدراسات فى عدم وجود دراسة حقلية لمسح دروب الطريق وممراته، وأعتمد الباحث على تحليل ما ورد فى المصادر القديمة، وعلى تفسير بعض الأحداث التاريخية، كما عول الباحث على تتبع مصادر الماء سواء عيون أو آبار كمسار للطريق، حيث يتبع المسافر عبر الصحراء العيون والآبار حتى وأن طال به الطريق .

وكلمة "شور" وردت فى التوراة فى أكثر من موضع فى سفر الخروج وسفر التكوين[4]، وكانت مسمى لصحراء واسعة ممتدة "برية شور" وهى صحراء تمتد من وادى العريش إلى برزخ السويس وهى أرض ما بين مصر وفلسطين، كما كانت اسماً لطريق "طريق شور" وهو طريق يخترق الصحراء من النقب حتى برزخ السويس[5].

يعتقد بعض الباحثين أن التسمية جاءت من ماء حورس Si- Hr (شى حور) فى اللغة المصرية القديمة وهو اسم للفرع البيلوزى وهو أحد أفرع النيل القديمة، وكان أولها شرقاً ويمتد فى أرض الإقليم الرابع عشر من أقاليم الدلتا [6]، وان الاسم الوارد فى التوراة للمنطقة الصحراوية شرق وادى الطميلات (برية شور) أصلها اللغوى هو p3 SHr[7]، الأراضى التى تحيط بمدينة ثارو كان يطلق عليها ماء حورس نظراً لأنها أراضى رطبة أمتدت من بحيرة المنزلة حتى عتبة الجسر وتحتلها بحيرة البلاح[8]، وتشير الأدلة الآثرية إلى أن حورس كان أحد الألهة الرئيسية فى كل المنطقة الشرقية، كما يظهر اسم شى حور فى نقش إدفو كتقسيم إقليمى ربما كان جزءاً من المقاطعة الرابعة عشرة #nt iAbt (خنت أيب، الأولى شرقاً) [9].

2. طريق شُور (طريق الهجرة ودرب البدو)

1.2 الطرق القديمة بشمال سيناء:

أمتد طريق شور وأخترق شبه جزيرة سيناء من شرقها إلى غربها[10]، ليصل بين صحراء النقب والتخوم الشرقية للدلتا المصرية، وتقع شبه جزيرة سيناء فى الركن الشمالى الشرقى لمصر وهى عبارة عن هضبة مثلثة الشكل رأسها فى الجنوب وقاعدتها فى الشمال ومساحتها حوالى 61 ألف كيلومتر مربع [11]، وتمثل سيناء العمق الإستراتيجى لمصر ومنطقة تخوم مصرية ساعدت بطبيعتها الجغرافية والبيئية الصعبة فى حماية أمن مصر، ولموقع شبه جزيرة سيناء أهمية إستراتيجية بالغة، وتلعب محاورها وممراتها دوراً كبيراً فى هذه الإستراتيجية، والتى تعود بشكل أساسى إلى أنها تربط مناطق الهلال الخصيب وبلاد الشام بوادى النيل، مع كونها صعبة العبور قاسية التضاريس، حصنا لمن يسيطر عليها وعائقاً لمن يريد عبورها[12].

تشير الأدلة الأثرية والتاريخية إلى ثلاثة طرق تاريخية عبر الجزء الشمالى من شبه جزيرة سيناء، وهى على الترتيب، الطريق الساحلى والمشهور بطريق حورس وهو أقدم وأهم الطرق بين مصر وجيرانها شرقاً، وطريق الرمل وهو طريق يمتد جنوب طريق حورس، ثم طريق شُور.

2–1–1 طريق حورس

wAt @r (طريق حورس) أحد أقدم الطرق فى العالم والشريان الرئيسى بين مصر وجيرانها شرقا، صور نقش الملك سيتى الأول على الجدار الشمالى لصالة الأعمدة الكبرى بمعبد الكرنك طريق حورس ومحطاته وحصونه، وقد عد آلان جاردنر 23 اسما لآبار وحصون ومدن على طول الطريق من خلال دراسة نقش معبد الكرنك وبردية هاريس1[13]، طول الطريق حوالى 140ميل وهى المسافة بين القنطرة وغزة، وطريق حورس هو أفضل وأيسر الطرق من مصر للشرق، فعلى طول الطريق توجد الآبار كل خمسة أو ستة أميال، كما يتوفر به الكلأ والعشب، وفى بعض الأماكن أشجار نخيل، كما أنه أقدم الطرق الدولية، فقد كشف جين كليدا عن كسرة فخار محفور عليها راية حورس من موقع البيضا ويؤرخ بعصر بداية الأسرات [14].

تم تحصين طريق حورس من منتصف عصر الأسرة الخامسة حيث ظهر لقب (المشرف على طريق حورس) فى تابوت من الحجر الجيرى [15]، كما ذُكرت فى نصوص هرم تتى من الأسرة السادسة، وفى نصائح مريكارع من عصر الإنتقال الأول، وقصة سنوهى من عصر الأسرة الثانية عشرة[16].

كان طريق حورس مراقبا بشدة حيث تقيم فى حصونة حاميات من الضباط والجنود لحراسة الطريق وتأمين الآبار، وكان يتم تسجيل العابرين من الإتجاهين وسبب العبور[17]، فقد كانت تحرس طريق حورس الحربي حوالي 11 قلعة بمختلف التخطيطات والأحجام ونحو تسعة آبار (مصادر مياه) وهي بالتالي تمثل نقاط حصينة لاستراحات الجند ومراكز تموين الجيوش المنطلقة إلي آسيا[18]، ومن هنا فإن طريق حورس لم يكن مناسباً للبدو الرعاة.

2– 1– 2 طريق الرمل

طريق حورس أو الطريق الساحلى سهل السير ومحدد المعالم ولكنه قليل الماء خصوصاً فى قسمه الغربى كما وان مد وجزر بحيرة البردويل يسبب مشاكل للمسافرين، أما طريق الرمل أو الدرب السلطانى فجنوب الطريق الساحلى، ويمتد من الصالحية إلى القنطرة ومنها إلى قطية مسافة 25 ميلا وقطية يكثر ماؤها ويمتد نخيلها، ومنها إلى بئر العبد حوالى 16 ميلاً ومنها إلى خشوم الأدراب ويتفرع لثلاثة دروب ويمتد إلى العريش ليعبر وادي العريش ثم رفح [19]، وقد أطلق مؤرخو العرب اسم طريق الجفار على نفس الطريق[20].

طريق السفر لغزه وللقدس فى العصور الوسطى كان على نفس الدرب، يمر من الصالحية وكانت لها أهمية فى تلك الفترة كمحطة لدفع الجمارك والرسوم ومنها إلى بئر عفرى ثم قطيه بشمال سيناء، ومنها لبئر القاضى ثم بئر حبوى فالغرابى فأم الحسن فالعريش فغزه [21]، مشكلة الطريق السابق فى الكثبان الرملية وصعوبة السير ولكنه يتميز بوفرة مصادر الماء ومن ثم وفرة العشب.

2– 1– 3 طريق شُور

طريق شُور له أكثر من نقطة إنطلاق، من غزة، ومن خان يونس، ومن بئر سبع، ومن المستوطنات البشرية القديمة فى صحراء النقب، وتلتقى تلك المسارات عند عين القديرات وتجتمع فى مسار واحد صوب التخوم الشرقية للدلتا وإمتدادها عبر وادى الطميلات [22]، يأتى الطريق من بئر سبع ويمر بالعوجاء ثم عين القديرات وهى لها أهمية إستراتيجية حيث تلتقى عندها عدة طرق رئيسية من بئر السبع والعريش وآيله على رأس خليج العقبة، والسويس على رأس خليج السويس[23]، بعد عين القديرات يسير الطريق جنوب جبل الحلال، ثم يتجه غربا مارا بروض سالم – بئر الجفجاجه –كتيب المصرى ومن كتيب المصري يمكن العبور للغرب إلى سرابيوم أو طوسون أو عبر عتبة الجسر إلى وادي الطميلات[24]. **(شكل رقم 1)**

يوجد بشبه جزيرة سيناء حالياً مجموعة من الطرق البرية منها طريق على نفس إتجاه طريق شور القديم، وهو طريق "الإسماعيلية – بئر الفجفاجه – العوجة" [25].

2.2 معالم الطريق

كان طريق شُور يخترق صحراء شمال سيناء من عين القديرات شرق وادى العريش حتى برزخ السويس، ومنطقة عين القديرات هى بداية لطريق شور حيث يتزود المسافر بحاجته من الماء، حيث منطقة شرق وادى العريش تتميز بوجود عدد من عيون ومصادر الماء طوال العام وهى بالترتيب من الشمال الغربى إلى الجنوب الشرقى، عين المويلحة، القسيمة، عين القديرات، عين القديس، وتقع عين القديرات على بعد 27كم شرق وادى العريش[26].

2– 2– 1 عين القُدَيرات

عين القُدَيرات هى موقع قادش بارنيا الوارد فى التوراة (قادش بارنيا Qadesh Barnea) وتقع فى وادي العين فى أكبر واحة بشمال سيناء، وهو وادي أخضر نتج عن تدفق ماء العين فجذب إليه المسافرون وشجع الإقامة بجواره، فعين الماء بالقديرات تنتج

40متر مكعب من المياه العذبه فى الساعة، وبجوارها توجد أثار لإستيطان دائم أو مؤقت يرجع إلى العصر الحجرى، عصر البرونز الوسيط، والعصور الفارسى، والرومانى، والبيزنطى[27]، ولأهمية عين القديرات الإستراتيجية فقد شُيد حصن مستطيل له ثمانية أبراج وأبعاده 60× 41م، تم تحديد ثلاث طبقات من الإستيطان بالحصن، أقدمها قبل القرن العاشر قبل الميلاد قبل أن يتم تشييد الحصن [28].

الحصن له جدار خارجى مزدوج من سورين متوازين بسمك حوالى 1م وبينهما مساحة بعرض 2م مقسمة إلى حجرات طول كلا منها ما بين 4 إلى 11م طول، وتتصل بالفناء فى الوسط عن طريق مدخل بعرض متر واحد، والحصن مزود بثمانية أبراج مربعة تحيط بالحصن من الأركان ومن وسط كل سور،[29] أستمر الحصن فى الإستخدام لمدة تتراوح ما بين 250 إلى 300 عام، إلى أن تم تدميره خلال الإجتياح البابلى عام 586 ق م، ثم أعيد إستخدام الموقع فى العصر الفارسى واستمر خلال العصر اليوناني الروماني[30].

ويُعتقد أن الحصن المستطيل بعين القديرات قد تم أقيم فوق حصن أقدم بيضاوى الشكل[31]، يرى بعض الباحثين أن الحصن شيده ملوك مملكة يهودا، فى حين يرى أخرون أن الحصن قد تم تشييده بواسطة المصريين كمحطة حراسة، وبتحالف ملوك يهودا معهم قامت مملكة يهودا بتشغيل الحصن وتعيين الجنود به[32]. **(شكل رقم 2)**

2– 2– 2 جبل الحلال

من بعد عين القديرات، يخرج الطريق فى إتجاه الجنوب الغربى ليخترق جبل الحلال من الجنوب، وجبل الحلال هو جبل عظيم يقع غرب عين القديرات، وقيل أنه سمى الحلال نظرا لجودة مراعيه، حيث توجد حوله مراع واسعه للإبل والغنم المعروفة عند البدو بالحلال، وينفصل عنه إلى الشرق جبل ضلفع حيث يمر بينهما وادى العريش، ثم يمر الطريق بجوار جبل لبنى إلى الشمال الغربى من جبل الحلال ثم يتجه غرباً[33].

وفى الطريق عبر وادى العريش عدة آبار قريبة الماء، هى عُد الروافعه على نحو12 ميلاً من ضيقة الحلال، عُد أبو عويقيلة على بعد ميل ونصف من عُد الروافعة، ثم عُد أولاد على ويليه بخمسة أميال عُد المقضبة على بعد 24ميلا من مدينة العريش وهو أشهر عُدود وادى العريش وأغزرها ماء[34].

2– 2– 3 جبل المغارة

يقع جبل المغارة فى شمال سيناء فى سلسلة الجبال الرئيسية، ويقطعه طريق شور[35]، وتحديداً على بعد 50كم جنوب ساحل البحر المتوسط، ويضم عدة قمم، شوشة المغارة 726م، جبل لجمة 552م، جبل معازة 775م، يقطع تلك القمم عدة أودية، هى وادى مغارة – وادى موشابى – وادى الكريم[36]، مظاهر الإستيطان القديم تنتشر بمنطقة جبل المغارة، فقد كُشف عن أكثر من تسعة مناطق ترجع للعصر الحجري الحديث توجد فى وادي موشابى ومنطقة فى وادي مساجيد[37]، كما عثر على مساكن بسيطة عبارة عن حجرات دائرية أو بيضاوية، مشيدة من حجارة دائرية من جلاميد الوادى، ترجع لعصر البرونز الوسيط1 MB1، تلك الحجرات قطرها يتراوح بين 2م إلى 7م، وهى غالبا حجرات منفردة، أو تكون فى صفوف حول ساحة أو فناء مركزى، ايضا مقابر عبارة عن كوم من الحجارة Tumuli أو burial platforms[38].

2– 2– 4 بئر الجفجافة

يقطع الطريق وادى المغارة الذى ينشأ من جبل المغارة ويتجه جنوباً، وجبل المغارة به خرائب قلعة رومانية وهرابة ماء قديمة، كما يقطع الطريق وادى الحمه وهو ينشأ أيضا من جبل المغارة وبه بئر (بئر الحمه)[39]، ثم يمر الطريق ببئر الجفجافة وهو بئر يقع بوادي الجفجافة على الطريق، ويقع فوق تبة أم رجام، على بعد حوالى 80كم شرق الإسماعيلية[40].

بعد بئر الجفجافة بحوالى 20كم بالقرب من منطقة وادى الظلمة، يوجد مآوى صخرى يبعد حوالى 60كم شرق قناة السويس فى بداية أحد روافد وادى الظلمه، المآوى بعمق 15م وإرتفاعه 20م فى منطقة تتكون من صخور الحجر الجيري، وهو قريب من الطريق حيث كان يلجأ إليه المسافرون عبر الطريق وقطعانهم أثناء الشتاء، حيث توجد طبقات كثيفة من روث الحيوان بأرضيته، المناظر المرسومة على الصخر لحيوانات مثل الغزال والوعل والماعز الجبلي والحمير، ويُعتقد أن الكهف قد بدأ إستخدامة من العصر الحجرى الحديث على الأقل(41).

2- 2- 5 برزخ السويس

ينتهى طرق شُور عند برزخ السويس(42)، الأرض فى منطقة البرزخ مسطحة تقريبا ولا ترتفع كثيراً عن مستوى سطح البحر، حيث يتراوح منسوبها بين خمسة إلى ثمانية أقدام فوق مستوى البحر، فيما عدا منطقتى الجسر وسرابيوم(43)، ومن تلك الحقيقة الجغرافية فإن العبور من شرق البرزخ إلى الغرب أو العكس يكون فقط من سد الجسر ويقع شرق مدينة الإسماعيلية ما بين المنطقة نمرة 6 والكيلو 11 ويفصل بين بحيرة التمساح وبحيرة البلاح، وسد السرابيوم ويفصل بين بحيرة التمساح والبحيرات المرة(44).

2- 2- 6 كم ور [hieroglyphs] km wr "بحيرة التمساح"

بحيرة «كم-ور» (الماء الراكد) وهي بحيرة التمساح في أيامنا(45)، وقد أقام بطلميوس الثانى على شاطئها مدينة جديدة أطلق عليها اسم أخته «أرسنوي» الثانية(46)، وكان أسم "جزيرة كم ور" قد ورد فى قصة سنوهى، حيث يقول *(وعندما وقفت في جزيرة كم ور وقعت فريسة العطش، فاكتويت بناره، وجف حلقى، وقت لتفسى : هذا هو طعم الموت، ولكن قلبي انتعش، وجمعت اعضاء جسمى، عندما سمعت خوار الماشية، ورايت بعض البدو، وعرفني شيخ من بينهم، فاعطاني ماء، وطبخ لى لبنا، وذهبت معه الى قبيلته فاحسنوا معاملتى)*(47).

وتشير الأدلة الأثرية أن بحيرة التمساح كانت فى العصور القديمة أعظم مساحة مما هى عليه الأن، وقد تأثرت بعد بناء السد العالى حيث أنقطع عنها ماء الفيضان تماما وكان قبل تشييد السد يصلها فى الفيضانات المرتفعة فقط.

2– 2– 7 بحيرة العقرب S srk "البحيرات المرة"

تعد بحيرة العقرب "البحيرات المرة" أكبر مسطح مائى فى منطقة قناة السويس[48]، ورد أسم بحيرة العقرب فى لوحة بيتوم[49]، *(أرسل بطلميوس الثانى قائده الأول من "كم ور ما" إلى أرض الزنوج على البحر الأحمر، وعبر بحيرة العقرب، وأسس (في إثيوبيا) مدينة باسم الملك، وجلب عددًا كبيرًا من الأفيال التي تم نقلها عبر قناة الشرق)*، التسلسل الجغرافى ما بين "كم ور" بحيرة التمساح ثم بحيرة العقرب والإتجاه جنوباً صوب ساحل القرن الأفريقى، تؤكد أن بحيرة العقرب هى البحيرات المرة[50].

ينتهي طريق شور عند برزخ السويس، ونقاط العبور عند هضبة الجسر، وتمتد من منطقة نمرة 6 شرق مدينة الإسماعيلية حتى قرية الفردان، بطول 5كم ثم تنحدر إلى اسفل بطول 6كم اى أن إجمالى طولها 11كم[51]، أو عند سد سرابيوم، وهو عبارة عن مجموعة من الروابي تفصل البحيرات المرة عن بحيرة التمساح، تلك الروابى عبارة عن تلال رملية منها تل حنيدق، غزالة، طوسون، الهواشمة، الجبلاو، السواحل، الدفرسوار.

بالعبور إلى غرب برزخ السويس يمتد الطريق عبر طريق أخر وهو طريق وادي الطميلات إلى شرق الدلتا، ويمتد من شمال البحيرات المرة إلى صفط الحنه وتل بسطه، مسار الطريق من تل بسطه إلى صفط الحنه، ثم تل ثمود، ثم تل الرطابي حتى تل المسخوطة، ثم يبلغ الطريق بحيرة التمساح، كل الطريق كان إتجاهه غرب – شرق، ومن بحيرة التمساح يستكمل الطريق شرقاً "طريق شُور"، أو الإتجاه جنوباً حتى القلزم[52].

3.2 الأدلة الأثرية:

تؤكد الأدلة الأثرية أن طريق شور كان مستخدماً من عصر البرونز المبكر على الأقل، فقد كُشف عن المئات من المواقع الصغيرة بوسط سيناء فى مناطق غير قريبة من مصادر المياه والتفسير هو أن تلك المواقع تقع على طريق هجرات بإتجاه الغرب صوب مصر من جنوب فلسطين[53]، تسع مواقع من عصر البرونز المبكر الرابع كُشف عنها فى جبل المغارة بشمال سيناء، عبارة عن غرفة ومكان للأغنام وهى مساكن مؤقته[54]، تشكل تلك المواقع خطًا مستمرًا مع المستوطنات الكبيرة في شمال سيناء، يشير موقعهم إلى أن طريقًا ربط المنطقة الجنوبية للبحر الميت بشرق دلتا النيل [55]، ويعتقد الباحث أن تلك المجتمعات الصغيرة التى واكبت نهاية الدولة القديمة قد أرتحلت من مواطنها بجنوب بلاد الشام وجنوب سيناء عبر عدة طرق ودروب أهمها طريق شُور، تلك المناطق التى كانت عامرة بالحياة فى العصر الحجري الحديث وبداية عصر البرونز المبكر (الألف الرابع والنصف الأول من الألف الثالث قبل الميلاد) حيث دلت الإكتشافات الأثرية على عشرات المواقع، سواء أكواخ بسيطة من الحجر، أو النواميس من نفس العصر، ولكن التغير المناخى جعلهم يرتحلون طلباً للكلأ لقطعانهم، وكان سكان النقب قد هاجرو من موطنهم من منتصف الدولة القديمة لأكثر من إتجاه، الساحل الفلسطيني- سيناء – شرق الدلتا، مدفوعين بالجفاف الذى حل بأرضهم بسبب التغير المناخى[56]، وكان ترحالهم مع مجموعات أخرى نحو الغرب وأنتهى بهم على تخوم الدلتا الشرقية، مما أدى إلى إضطرابات كبيرة داخل مصر ساهمت فى سقوط الدولة القديمة[57].

كان طريق وادي الطميلات بمثابة بوابة خلفية لهجرات ونزوح جماعات أسيوية تحت ضغط التغير المناخى وأسباب أخرى[58]، تلك الجماعات قدمت من إمتداد طريق وادي الطميلات بسيناء "طريق شُور"، فلم يكن طريق حورس المحصور مدخله صوب الدلتا عند مدينة ثارو عاصمة الإقليم الرابع عشر بين بحيرات فى الجنوب وساحل المتوسط فى الشمال يصلح لدخول المتسلللين، فمن الثابت تاريخيا أن طريق حورس كان محصناً من منتصف عصر الأسرة الخامسة حيث ظهر لقب (المشرف على طريق حورس) فى تابوت من الحجر الجيري من مقبرة المشرف على الصحراء حقنى غنمو Hkni- #nmw فى الجيزة[59].

3.طريق شُور عبر العصور:

3– 1 طريق شُور خلال عصر الإنتقال الأول

تعرضت مصر فى أخريات الدولة القديمة لفترة ضعف سياسى أطلق عليها المؤرخون عصر الإنتقال الأول أو عصر الثورة الإجتماعية الأولى والتى تقطعت بها أوصال البلاد وتفرقت كلمتها، وقد بدأت تلك الفترة أواخر عصر الأسرة السادسة حوالى عام 2280 ق م، واستمرت حتى قيام الدولة الوسطى عام 2052 ق م، وأهم ما يميزها سيطرة ملوك أهناسيا على حكم مصر مكونين الأسرتين التاسعة والعاشرة فى الشمال، ثم صدامهم مع أمراء طيبة[60]، كانت مصر تئن تحت ضغط القبائل الأسيوية بشرق الدلتا، تلك المشكلة التى بدأت فى أواخر عصر الدولة القديمة، ثم ما لبثت أن تفاقمت خلال عصر الأضطراب الأول، وسببت مشاكل لبيت الحكم فى أهناسيا مما دعا الملك خيتى[61] إلى تعليم ابنه طريقة التعامل مع مشكلة الأسيويين مستهلا تعاليمه بوصف دقيق لهم فيقول:

(أنظر إلى الأسيوى اللعين، إن الأمور سيئة فى بلاده، فماؤه آسن، وطرقاته وعره، لذلك فهو دائم الترحال، لا يستقر فى مكان واحد، وإنما ظل يشاغب منذ عهد الإله حور، لا يغلب ولا يُغلب، لا تهتم بأمره، فهو ليس إلا بدوياً، شخص منبوذ على الشاطئ، لا يغير إلا على الموطن المنعزل، ولا يجرؤ على مهاجمة مدينة عامرة بالسكان، أقم الحصون فى تخومك الشرقية، وابن مدنا وعمرها بالسكان)[62].

3–2 طريق شُور خلال عصر الدولة الوسطى:

لا توجد أدلة أثرية لتحصينات من عصر الإنتقال الأول للسيطرة على توافد الأسيويين على تخوم الدلتا الشرقية، وعلى ما يبدو أن إرشادات الملك خيتى لابنه كانت نصائح لم يعمل بها، وأول إشارة لدينا على تحصينات من عهد أمنمحات الأول مؤسس الأسرة الثانية عشر حيث أقام جدران الأمير، وهى إستحكامات دفاعية للسيطرة على التحرك عبر التخوم الشرقية، وقد ورد ذكر تلك الأسوار فى قصة سنوهى[63]، كما وردت فى نبوءة نفرتى وهى

تتحدث عن تشييد جدران الأمير *(والواحد سيبنى حائط الحاكم، يحيا سالماً معافى، وأن ينزل الأسيويون مصر، وسيطلبون الماء كعادتهم فى توسل)*[64]، ويعتقد عدد من علماء المصريات أن أسوار الأمير أو أسوار الحاكم قد شيدت فى تل الرطابي أو بشكل عام فى وادي الطميلات[65].

3–3 طريق شُور خلال عصر الإنتقال الثانى:

خلال عصر الإنتقال الثانى سيطر الهكسوس على كل الطرق المؤدية إلى شرق الدلتا سيطرة تامة، حيث إنتشرت مواقعهم بشرق الدلتا عموماً ووادى الطميلات خاصة، سواء على الحافة الشمالية فى المسخوطة والصحابة والرطابي وتل البعر، أو على الحافة الجنوبية فى مواقع متعددة أهمها أم بردى والكوع، مجتمع الأسيويين فى تل المسخوطة على سبيل المثال، هو مجتمع قائم على الرعى والتجارة بصورة أساسية، مع وجود أدلة لعمليات زراعة من خلال وجود القمح والشعير[66].

كل الأدلة الأثرية التى قمت بجمعها خلال الحفائر فى تل الرطابي تؤكد إستمرار الطريق كطريق حيوى، فقد عثر على قطع حلى وفخار مستورد وأوانى حجرية، وبقايا كحل، وعثرت البعثة الكندية على قالب واحد وبوتقة صهر واحدة فى تل المسخوطة، مما يعد دليلاً لعمليات إنتاج للبرونز، فربما أنهم جلبوا النحاس سواء خام أو كسبائك من محاجر جنوب بلاد الشام، فقد عَثرتُ فى تل الرطابي على ثلاث قطع من البرونز، عبارة عن أبرة ومرود وسكين لها مقبض، منتجات البرونز من عصر الهكسوس معروفة حيث عثر فى كل المواقع التى يرجع تاريخها لعصر الإنتقال الثانى على أدوات أو أسلحة من البرونز مثل تل فراشه وتل الضبعه، وتل اليهوديه، تل الكوع، وتل أم بردى[67].

3–4 طريق شُور خلال عصر الدولة الحديثة:

خلال عصر الدولة الحديثة كانت السيادة المصرية على بلاد الشام شاملة، وحققت مصر فوائد إقتصادية هائلة من خلال الضرائب، وإستغلال الثروات، بعد طرد ملوك الهكسوس من الدلتا في القرن السادس عشر والإجتياح العسكري المصرى للمنطقة، والتى بلغت ذروتها في معركة مجدو في عام 1457ق م في عهد تحتمس الثالث، وعلى الرغم أن هذه كانت فترة التوسع الكبير للتجارة الكنعانية في منطقة شرق المتوسط، وأن الكنعانيين كانوا نشطين في التجارة واستفادوا منها، ولكن يبدو أنهم كانوا لاعبين لصالح السيادة المصرية، حيث جنت مصر ثمار تجارة بلاد الشام عن طريق الجزية والضرائب واستمرار الوجود العسكري في القلاع والمراكز الإدارية والغارات المتكررة والحملات العسكرية[68].

اهتم ملوك الدولة الحديثة بتشييد الحصون على طول طريق وادى الطميلات، وقد وردت أسماء تلك الحصون فى برديتى إنستاسى الخامسة والسادسة، تلك الحصون هى عبارة عن محطات على طريق وادى الطميلات المؤدى إلى مناطق البحر الأحمر وجنوب سيناء وجنوب بلاد الشام، تؤكد سياسة الرعامسة فى تحصين وحماية الطريق وضبط حركة الدخول والخروج[69].

ثلاثة رسائل وردت فى بردية انستاسى 5، ربما من عهد سيتى الثانى، وتحتوى على مراسلات بين قادة تلك الحصون عبر الطريق وقائد الحصن الرئيسى فى ثكو، وبها إشارات حول واجبات قادة الحصون وقوات الحرس من المدجاى، الخطاب الأول يتضمن تعليمات من قائد حصن ثكو إلى أحد ضباطه بشأن طريقة عمل المدجاى، وأن لا يتم تكليفهم بمهام غير أعمال الحراسة والمراقبة[70]، والخطاب الثانى من قائد حصن ثكو إلى اثنين من قواده قادة الحصون الفرعية، بشأن طلب معلومات عن بعض العابرين، الخطاب الثالث بنفس المعنى[71].

أما بردية إنستاسى 6 فتتضمن تقرير عن بعض العابرين من بدو الشاسو، وهو يعطى صورة واضحة عن دقة الإجراءات المتبعة عبر حصون طريق وادي الطميلات:

" الكاتب "انينى" يحى سيدة كاتب الثروة "كا جب" له الحياة والصحة والإستقرار، هذا الخطاب كى يعلم سيدى إننى نفذت كل لجنة مع ما أنا مكلف به بكل حماسة وحزم، فأنا لا أتهرب من مسئولياتى، لقد انتهينا من مراقبة مرور بدو الشاسو، قبائل أدوم من حصن مرنبتاح فى تكو إلى برك بر أتوم التى فى مقاطعة تكو"[72]، نفهم من ذلك أن الأشخاص الذين يريدون دخول مصر يحتاجون إلى تصريح دخول، التقرير عن دخول البدو الأدوميين "الشاسو" إلى منطقة برك بيثوم هو تقرير عن تنفيذ تصريح الهجرة، تم إرسال طلبهم إلى العاصمة بر رعمسيس عندما تم استلام إجابة بالإيجاب من هناك، تم منح الإذن وأبلغ ضابط الحدود رؤسائه أن الأدوميين دخلوا مصر وقد سجل هذه الحقيقة في دفاتر المكتب، حيث تم تسجيل جميع الذين يمرون عبر الحدود وفقًا لتواريخ دخولهم[73].

3–4–1 موقع سرابيوم الشرق:

عُثر على بقايا معبد صغير لأوزيريس من عصر الرعامسة عند الكيلو 91، هذا الموقع مرتبط بمركز حورس الحدود و يعود إلى عهد رمسيس الثاني[74]، يقع موقع سرابيوم الشرق فى المنطقة بين بحيرة التمساح والبحيرات المرة الكبرى، على بعد 3500 متر جنوب شرق جبل سرابيوم بجوار الكيلو 14، هذا الموقع تم فحصه بواسطة ليلموند Lallemand عام 1866م حيث أشار إلى مكتشفاته فى خريطة توضيحية نشرها فيما بعد بروبير Bruyère عام 1951 تشير إلى مبنى مستطيل مشيد بقوالب من الطوب اللبن وقد أطلق على هذا الموقع (Riff Site 1866 – 1928)[75] وهو ما أسميه سرابيوم الشرق.

موقع سرابيوم الشرق يتكون من مستويين من الإستيطان، المستوى الأول منهما يرجع إلى عصر الرعامسة حيث يتمثل فى مبنى ضخم من الطوب اللبن مشيد على الرمال، ويتكون المستوى الثانى من عناصر معمارية من الحجر الجيرى عبارة عن (قواعد أعمدة – أجزاء من أعمدة –أعتاب – تيجان) ترجع إلى العصر البيزنطى وأوائل العصر الإسلامى[76].

إنشاء محطة محصنة فى موقع سرابيوم الشرق فى عهد الرعامسة يتسق مع سياستهم ومستهدف منه التحكم فى مدخل طريق شور، حيث يتميز موقع سرابيوم بوقوعه على مفترق طرق على رأس البحيرات المرة، فهو نقطة إستراتيجية وممر هام للعبور من الشرق إلى الغرب والعكس، حيث يتجه طريق عبر سلسلة من الأودية والدروب التى لا تنقصها آبار الماء حتى تصل إلى جنوب بلاد الشام.(**شكل رقم 3**)

قام مرنبتاح بالإغارة على القبائل التى تهدد الحدود بالقرب من القدس وضرب قبائل إسرائيل، حيث يوجد موقع يسمى آبار مرنبتاح، وعلى ما يبدو أن تلك القبائل (إسرائيل) قد أثارت المشاكل على الطريق الدولى بين مصر وشمال بلاد الشام مما أستدعى مرنبتاح ليغزو مدنهم داخل العمق الفلسطينى[77].

3–5 طريق شُور خلال عصر الإنتقال الثالث:

دخلت مصر فى نفق مظلم بنهاية الأسرة العشرين، حيث ضعفت السلطة المركزية، ودبت بالبلاد إضطرابات مما أدى إلى فقد السيطرة على الإمبراطورية المصرية ببلاد الشام، بل إن التواجد بسيناء قد تلاشى حيث لم يعثر على أيه شواهد أثرية بمنطقة الساحل الشمالى أو مناجم جنوب سيناء من تلك الفترة من الأسرة الواحدة والعشرين حتى الأسرة الخامسة والعشرين، والتى تسمى بعصر الإنتقال الثالث[78].

فى عصر الأسرة الواحدة وعشرون، قام الملك سيامون 978- 959 ق م. بحملة على فلسطين وأستولى على مدينة جزر وأعطاها للملك سليمان (عليه السلام) كمهر لإبنته التى زوجها من ملك إسرائيل، وهو زواج دبلوماسى يؤشر على بداية ضعف الدولة المصرية فى بداية عصر الإنتقال الثالث[79]، وقد ورد فى التوراة "*صعد فرعون ملك مصر وأستولى على جازر وأحرقها بالنار، وقتل الكنعانيين الساكنين فى المدينة، وأعطاها مهراً لأبنته إمراءة سليمان* "[80].

وقد عمل ملوك الأسرة الثانية والعشرين على تحصين منطقة وادى الطميلات وإعمارها حيث أقام شيشنق الأول المنشأت فى تل المسخوطة وتل الرطابي[81]، كما شيد أوسركون الأول منشأت بتل المسخوطة وأهتم بمعبدها، حيث عُثر له على الجزء الأعلى من تمثال جالس من الجرانيت الأسود بمعبد آتوم بالمسخوطة، كما عثر على تمثال لأحد الموظفين الكبار من عصر الأسرة، وتشير القابه أنه سيد تكو ومسجل بر آتوم، ويشير النص على قاعدة التمثال أن الملك أوسركون الثانى قد احتفل بعيد الإله آتوم فى معبده ببر آتوم[82].

قام الملك ششنق الأول (945- 924 ق م) بحملة عسكرية ضد مملكتى يهودا وإسرائيل، وردت أخبار تلك الحملة فى المصادر المصرية حيث نقش الملك على بوابة بوبسطة بالكرنك، وتقع بين الصرح الثانى ومعبد رمسيس الثالث، قائمة طبوغرافية باسماء نحو 150 مدينة بعضها تحمل أسماء كنعانية يقع معظمها فى مملكة العبرانيين[83]، ويشير سفر الملوك الأول إلى تلك الحملة *(وفى السنة الخامسة للملك رحبعام، صعد شيشنق ملك مصر على أورشليم، وأخذ خزائن بيت الرب وخزائن بيت الملك، وأخذ كل شيء، وأخذ جميع أتراس الذهب التى عملها سليمان)*[84]، غزو شيشانق وحربه لبلاد كنعان دمر وانهى وجود تلك المستوطنات المحصنة بصحراء النقب، ربما فى القرن التاسع قبل الميلاد تمت محاولة إعادة إستيطان وتحصين تلك المناطق، حيث توجد فجوة زمنية فى الإستيطان[85].

ومن المعتقد ان الهجمات التى قام بها البدو فى بداية عهد الملك شيشنق الأول على بعض المدن والتحصينات خاصة فى منطقة البحيرات المرة، أدت إلى قيامه بتقوية وتدعيم تلك التحصينات، وعمل على دعم ومراقبة وتأمين الحدود الشرقية، للبلاد[86]، فى إطار تلك السياسة تم إعادة تحصين تل الرطابي، **(شكل رقم 4)** وتشير لوحة الكرنك أن الملك شيشنق الأول قد سلك طريق وادى الطميلات ثم طريق شور أثناء توجهه إلى جنوب الشام، حيث حدثت معركة كبيرة على شاطئ كم ور وصفت بانها مجزرة *(وقد قام جلالته بمذبحة عظيمة على شاطئ بحيرة كم ور)*[87].

3–6 طريق شُور خلال العصر المتأخر:

شهد الغصر المتأخر تغيراً كبيراً فى نمط الإستيطان بوادى الطميلات، فبعد تقسيم الإقليم الثامن إلى إقليمين فى عصر الأسرة الخامسة والعشرين، حيث تأسس الإقليم العشرين من أقاليم الدلتا وأقطع أجزاء من الإقليم الثامن، وأصبحت بر سوبد أو صفط الحنا حالياً عاصمة للإقليم الوليد، شهد الإقليم الثامن نفسه تغييرات إستراتيجية، حيث إنتقلت العاصمة ومعبد آتوم والحصن الرئيسى لطريق وادي الطميلات إلى تل المسخوطة على بعد حوالى أثنى عشر كيلومترات شرقاً من العاصمة القديمة بتل الرطابي، أنشأ نكاو الثانى (610 – 595 ق م) مدينة فى موقع تل المسخوطة، وحفر قناة لإمدادها بالمياه الحلوة، أو أعاد تطهير وحفر قناة قديمة كانت تمر عبر وادى الطميلات، وعلى الرغم أن مشروع قناة نيكاو لم يستكمل حتى رأس الخليج، إلا أنه قد جعل من تل المسخوطة المدينة الأهم فى شرقى مصر[88]، وساعد على ذلك تأسيس بسماتيك الأولمؤسس الأسرة 26 حصن تل دفنه على بعد 30كم شمال تل المسخوطة، فأصبح محور المسخوطة – دفنه هو خط الدفاع الرئيسى عن الدلتا من تسلل البدو فى حين تم إعادة تحصين طريق حورس، وقد وطن بسماتيك مرتزقة من جزر اليونان فى تلك المناطق مما ساعد على إعمارها، وأصبحت المسخوطة هى المدينة الرئيسية وعاصمة الإقليم الثامن كما إنتقل معبد أتوم إليها[89].

وفى العصر الفارسى وفى فترة حكم البطالمة، لم يهتم هؤلاء المحتلين بسيناء سوى بالشريط الساحلى على البحر المتوسط وتأمين الطريق خلاله، ففي حوالي عام 513 ق م. كانت القناة الفارسية التى تربط البحر الأحمر بالبحر المتوسط قد تم حفرها[90]، وبالتالى أصبحت عائق طبيعى ضد تهديد الرعاة، ولكن فى نفس الوقت أصبحت معظم سيناء عدا الشريط الساحلى تحت سيادة القوى الإقليمية الصغيرة، مثل القيداريون والأدوميون والأنباط، وقد أستغل الأنباط الحروب بين البطالمة والسلوقيين والتى إنحصرت على ساحل المتوسط وجوف سوريا، لتبسط سيطرتها حتى الساحل الشرقى لخليج السويس، وقد كشفت بعثة المجلس

الأعلى للآثار عام 2001 عن محطة مرورية فى منطقة تل الصابحة وتقع شمال شرق عين القديرات بحوالى 5كم، **(شكل رقم 5)** وموقعها نقطة إلتقاء أودية الصابحة والقديرات والمويلح[91]، عند بداية طريق شور من الشرق، وعلى نفس مسار الطريق عُثر فى حصن وادى المغارة على منشأت وفخار نبطى يعود إلى القرن الأول قبل الميلاد والقرن الأول الميلادى[92]، وعند تخوم الدلتا الشرقية فى موقع يعتبر محطة الوصول للطريق فى عصر الأنباط، عثر فى تل الشقافية بمحافظة الشرقية على نقشين أحدهما يؤرخ بالعام 77 ق. م، تشير تلك النقوش إلى إستقرار الأنباط فى شرق مصر فى صورة جالية فى تل الشقافية[93].

4. خاتمة:

تنشأ الطرق لغايات وأهداف هى مبرر نشأتها، ويتحدد مسارها فى ضوء المقومات الجغرافية من طبيعية وبشرية فهى التى تحدد معالم الطريق ومنازله وحجم الحركة عليه ونظام الرحلة وغير ذلك مما يعلل قيام الطرق فى أماكنها خاصة الطرق الصحراوية، وقد استمرت الحركة البشرية عبر طريق شُور وإمتداده للدلتا عبر وادى الطميلات من عصور ما قبل التاريخ حتى يومنا هذا.

تناولت الدراسة طريق شُور، وهو إتجاه وسبيل يمتد من صحراء النقب شرقاً حتى برزخ السويس غرباً، وتم تناول أصل التسمية، والطرق الرئيسية الثلاث بشمال سيناء، وتاريخ ومعالم الطرق، ودور الطريق كبوابة خلفية لدخول مصر بصورة غير شرعية، وأن محاولات حكام مصر تأمينة وتحصينة لم تكن بطول الطريق نفسه ولكن فى نهايته الغربية عند برزخ السويس ووادي الطميلات عبر وضع الحاميات وإنشاء التحصينات فى المناطق الإستراتيجية مثل سرابيوم والمسخوطة والرطابي.

وخلصت الدراسة أن طريق شُور هو طريق الرعاة الأسيويين فى توجههم صوب التخوم الشرقية للدلتا المصرية، تلك المناطق التى عُرفت فى التوراة بأرض جوشن أو جاسان[94]، كانت أهمية أرض جوشن فى شرق الدلتا ترجع إلى شهرتها كأرض للمراعى، بالإضافة إلى

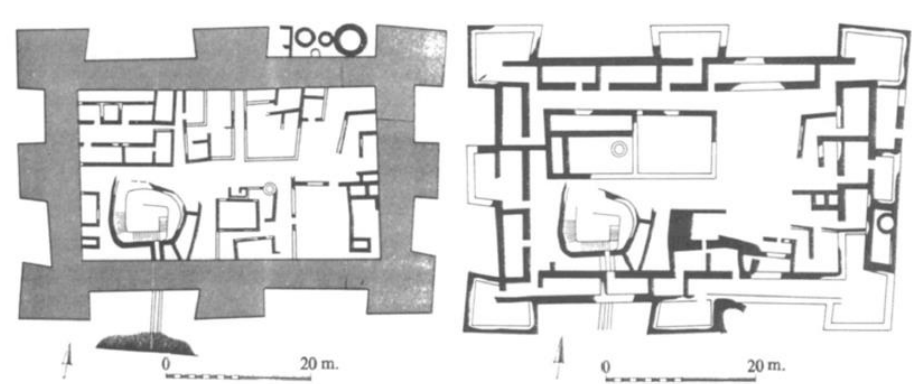
موقع الوادى الإستراتيجى فى مدخل مصر الشرقى، هذا الدرب (شُور) الذى لا نعلم اسمه لدى المصرى القديم معروف ومستخدم من قبل، فقد كان الممر لهجرات البدو من مناطق سيناء والنقب وجنوب فلسطين صوب الدلتا المصرية، تلك الهجرات المدفوعة بالجفاف فى مراعيهم بسبب التغير المناخى مما جعلهم يرحلوا بقطعانهم صوب مصادر المياه الدائمة بعدما قل سقوط المطر، وقادهم الطريق إلى منطقة وادي الطميلات (مراكز أبو صوير والقصاصين والتل الكبير بمحافظة الإسماعيلية حاليا) ومنه إلى عمق الدلتا المصرية، المشاكل التى سببها تسلل الأسيويين على حدود الدلتا الشرقية كانت دافعا لحكام مصر لتحصين تلك المناطق بل والقيام بحملات ضد هؤلاء خلال الدولة القديمة والدولة الوسطى والدولة الحديثة، حتى عصر الإنتقال الثالث والعصر المتأخر، وفى العصر الفارسي والعصر البطلمي لم يهتم هؤلاء المحتلين بسيناء سوى بالشريط الساحلى على البحر المتوسط وتأمين الطريق خلاله، ووقعت معظم شبه جزيرة سيناء وطرقها تحت سيادة القوى الإقليمية الصغيرة، مثل القيداريون والأدوميون والأنباط، وقد أقام الأنباط المحطات على طريق شور، وفى العصر الرومانى تم تحصين طريق شور حيث شيد الإمبراطور جستنيان منشأت وقلاع لخدمة ولحماية الطريق من البتراء والنقب إلى منف.

ولا شك أن مناطق وسط وجنوب سيناء تحتاج للمزيد من الدراسات خاصة الدراسات الحقلية، حيث لا يزال مجهولاً عنا كثير من الحقائق والمعلومات، ويوصى الباحث بتكثيف أعمال المسح الأثرى والحفائر لمواقع سيناء، خاصة المواقع الوعرة الداخلية، مع ضرورة تسجيل وتوثيق المواقع والنقوش الأثرية.

5. الأشكال:



. شكل رقم 1: المحدد بالخطوط السوداء هو مسار طريق شور على صورة من **Google Earth–** إعداد الباحث

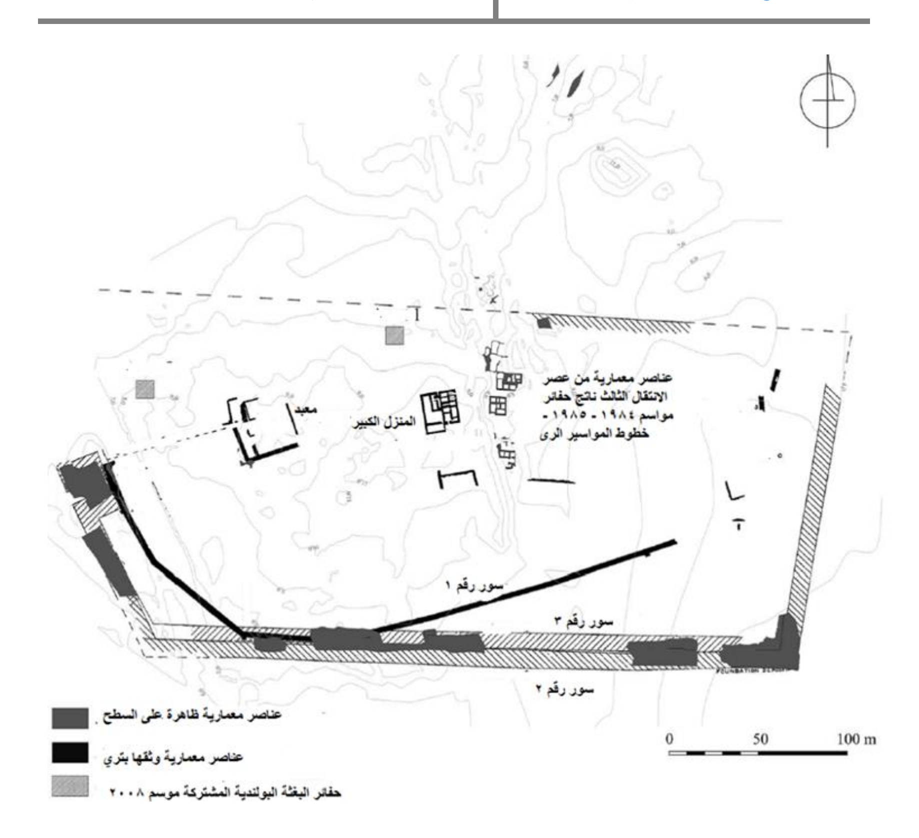


شكل رقم 2: تخطيط القلاع فى عين القديرات، على اليمين القلعة العليا وعلى اليسار القلعة الوسطى، نقلاً عن: Ussishkin, David , The Rectangular Fortress at Kadesh–Barnea, Israel Exploration Journal, Vol. 45, No. 2/3 (1995), pp. 118–127, p. 120.

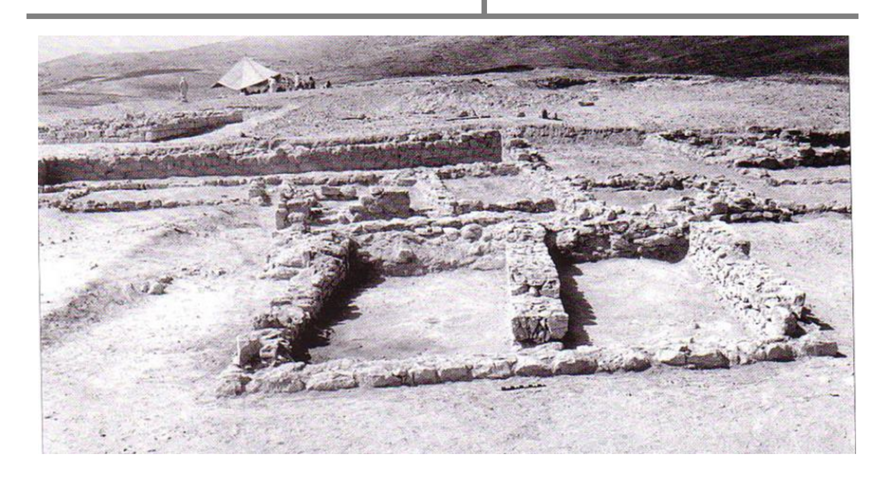


شكل رقم 3: صورة لقطعتين من تحصينات سرابيوم الشرق من عهد رمسيس الثانى، نقلاً عن:

Bruyère, B., Unmonement de Ramsès II, a Serabum, BESHGIS, III, 1949–50.



شكل رقم 4، الأسوار الدفاعية بتل الرطابى، السور رقم 3 من عصر الإنتقال الثالث، والسور 1، 2 من عصر الدولة الحديثة، كما حددها بترى، نقلا عن: RZEPKA, Slowmier, et Al, season 2007", PAM 19, 2012, p. 144.



:شكل رقم 5، بقايا منشأت حجرية من المحطة النبطية على بداية طريق شور عند تل الصابحة، نقلاً عن:
عبد السميع، محمد، التقرير العلمي عن حفائر تل الصابحة بمنطقة آثار وسط سيناء خلال الفترة من سبتمبر– أكتوبر 2001، حوليات المجلس الأعلى للآثار، المجلد الأول، 2004، ص174.

الهوامش

(1) عامر خير، الطرق البرية لتجارة مصر الفرعونية، مجلة الدراسات التاريخية والإجتماعية، كلية الآداب، جامعة نواكشوط، ع 14، ص 15 – 26، 2016،ص 15.

(2) قاموس البراق

(3) قاموس المعانى

(4) كلمة شور وردت فى التوراة فى المواضع الأتية:

فَوَجَدَهَا مَلاَكُ الرَّبِّ عَلَى عَيْنِ الْمَاءِ فِي الْبَرِّيَّةِ، عَلَى الْعَيْنِ الَّتِي فِي طَرِيقِ شُورَ. (سفر التكوين 16: 7)

وَانْتَقَلَ إِبْرَاهِيمُ مِنْ هُنَاكَ إِلَى أَرْضِ الْجَنُوبِ، وَسَكَنَ بَيْنَ قَادِشَ وَشُورَ، وَتَغَرَّبَ فِي جَرَارَ. (سفر التكوين 20: 1)

وَسَكَنُوا مِنْ حَوِيلَةَ إِلَى شُورَ الَّتِي أَمَامَ مِصْرَ حِينَمَا تَجِيءُ نَحْوَ أَشُّورَ. أَمَامَ جَمِيعِ إِخْوَتِهِ نَزَلَ. (سفر التكوين 25: 18)

ثُمَّ ارْتَحَلَ مُوسَى بِإِسْرَائِيلَ مِنْ بَحْرِ سُوفَ وَخَرَجُوا إِلَى بَرِّيَّةِ شُورٍ. فَسَارُوا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ فِي الْبَرِّيَّةِ وَلَمْ يَجِدُوا مَاءً. (سفر الخروج 15: 22)

(5) Clédat, Jean, Notes sur l'Isthme de suez, (§ XII-XV), BIFAO, 18, pp. 167-197, p. 168.

(6) Gardinar, Allan, The Delta Residence of the Ramessides. The Journal of Egyptian Archaeology, 5(4), 1918, pp. 242-271, p. 251; Clédat, Jean, op. cit, p. 168.

(7) Hoffmeier, James, Deities of the eastern frontier, Shafik Allam festschrift (CASAE 39, 2011), pp. 1-20, p. 3.

(8) Clédat, Jean, op cit, p. 171.

(9) نقش ادفو على جدران معبد ادفو بمحافظة أسوان، والمعبد أنشئ فى العصر البطلمى وهو مخصص بالكامل للإله حورس وحتحور ألهة دندرة. Clédat, Jean, op cit, p. 172; j., de rouge, inscriptions d'Edfou, pl. 26.

(10) عُرف لسيناء عديد من الأسماء فى المصادر المصرية القديمة من أشهرها (جو مفكات) بمعنى جبل الفيروز و (ختيو مفكات) أى مدرجات الفيروز، كما عرفت باسم (بيا) كما رُجح اشتقاق إسمها الحالى من (سين) إله القمر لدى الساميين، شاهين، علاء الدين 1995، المسح الأثرى والحفائر فى سيناء خلال القرن العشرين الهدف والمضمون، إبداع، العدد 3، مجلد 13، 1995، 38 – 45، ص 36.

(11) Abd El-Raouf, Mohamed, 2013, Soil fertility in southern Sinai-Egypt, Lampert, p. 16.

(12) رستم، سهيل 2000، سيناء – الوضع العام، الطبعة الأولى، دمشق، ص166.

(13) Gardiner, Allan, The Ancient Military Road between Egypt and Palestine. The Journal of Egyptian Archaeology, 6(2), 1920, PP. 99-116, P. 113.

(14) Ibid, p. 114.

(15) Al-Ayedi, Abd elrahman, "Tharu: The Starting Point on the 'Ways of Horus' Toronto university, 2000, p. 6.

(16) Ibid, p. 12- 13.

(17) حسنى، يسرية عبد العزيز، المدخل الشرقى لمصر – دراسة مواقع آثار شمال سيناء، هلا للنشر و التوزيع، القاهرة، 2003، ص 116.

(18) حسين، هشام محمد، الحدود المصرية الشرقية، دراسة تاريخية أثرية منذ بداية التاريخ وحتى نهاية الأسرة الثلاثين، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الأداب، جامعة قناة السويس، 2013، ص 59.

(19) عمار، عباس مصطفى، المدخل الشرقى لمصر، أهمية شبه جزيرة سيناء كطريق للمواصلات ومعبر للموجات البشرية، بيت الجغرافية، ترجمة وتحقيق عاطف معتمد، 2020، ص 69.

(20) الجفار هى البئر الواسعة قريبة القاع، وأشهر أراضيها الجورة والعريش، قال ياقوت الحموى المتوفى عام 1229هـ "الجفار مسيرة سبعة أيام بين فلسطين ومصر وأولها رفح من جهة الشام وأخرها الخشبي متصلة رمال تيه بنى اسرائيل، والخشبي بينه وبين الفسطاط ثلاثة مراحل وفيه خان وهو أول الجفار من ناحية مصر وأخرها من ناحية الشام.

شقير، نعوم ، تاريخ سينا القديم والحديث وجغرافيتها، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، 1991، ص 17.

(21) مصطفى، وجيه، الطريق السينائى: القاهرة– القدس فى مشاهدات رحالة غرب أوروبا: دراسة فى يوميات الرابى ميشولام بن مناحم الفولتيري1481م، جامعة نواكشوط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ع 24، ص 26 – 46، 2017، ص36.

(22) عمار، عباس مصطفى، المرجع السابق، ص72.

(23) المرجع نفسه، ص73.

(24) المرجع نفسه، ص74.

(25) طريق الإسماعيلية العوجه أو الطريق الأوسط بطول 219 كم، يبدأ من معدية نمرة 6 (عتبة الجسر) ويمر عبر قرى الطاسه– المليز– الجفجافة– الختمية– الحمه– بغداد– أبو عجيله– العوجه، الطريق حاليا تم تطويره ليصبح ثلاثة حارات فى كل إتجاه.

"سليم، ياسمين كامل2020، الجغرافيا التاريخية لشبه جزيرة سيناء وتأثيرها فى الوسطين الإقليمى والدولى، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، المركز القومى للبحوث، غزه، مج4، ع3، 129 -159، ص154"; موقع رئاسة الجمهورية على الإنترنت www.presidency.eg

(26) منطقة شرق وادي العريش هى خزان لا ينضب للماء الجوفى، حيث تمر بها مجموعة أودية تتفجر الينابيع والعيون خلالها، وادى قديس الناشئ من جبل خراشة وفى رأسه عين قديس وتتألف من أربعة ينابيع غزيرة فى بطن الوادى، نبعان يجرى ماؤهما فوق الأرض، وعُدان ينحبس ماؤهما تحت الأرض، وادى المويلح وبه عين المويلح وعدة آبار وبالقرب منه مغارات قديمة منحوته فى الصخر وفى أعالى الجبال التى تشرف عليه أثار لمبانى أثرية، وادي القصيمة وبه عين القصيمة على بعد 3 أميال شرق المويلح وتقع على الدرب القادم من غزه، ووادي الصبحة ثم وادي القديرات الناشئ من جبل خراشه وبه عين القديرات على نحو ثلاثة أميال شرق القصيمة، وهى نبع غزير يتدفق من سفح جبل خراشة فيجرى كنهر صغير مسافة ميل ونصف ثم يغور فى الرمال، وعلى بعد نحو ميلين من رأس النبع توجد بركة ماء قديمة مبنية بالحجر المنحوت مساحتها 20م×30م وسمك جدارها نحو مترين على شكل درج لتدعيمة وتقويته.
"شقير، نعوم ، المرجع السابق، ص71"

(27) DOTHAN, M, The Fortress at Kadesh-Barnea. Israel Exploration ournal, 15(3), pp. 134-151, 1965, p. 132.

(28) Meyers, A., 1976, Kadesh Barnea: Judah's Last Outpost, The Biblical Archaeologist , Dec., 1976, Vol. 39, No. 4 (Dec., 1976), pp. 148-151, 1976, p. 149.

(29) DOTHAN, M., op cit, p. 136.

(30) Ibid, p. 143.

(31) Ussishkin, David , The Rectangular Fortress at Kadesh-Barnea, Israel Exploration Journal, Vol. 45, No. 2/3 (1995), pp. 118-127, p. 129.

(32) Ibid, p. 126.

(33) شقير، نعوم، المرجع السابق، ص72.

(34) Clédat, Jean, Notes sur l'Isthme de suez, BIFAO 16, p. 189-199, 1916, p. 193.

(35) شقير، نعوم، المرجع السابق، ص 73 .

(36) Bar-Yosef, Ofer and PHILLIPS, JAMES, PREHISTORIC INVESTIGATIONS IN GEBEL MAGHARA, NORTHERN SINAI, Qedem, Vol. 7, (1977), pp. 1-269, p. 11.

(37) Ibid, p. 239

(38) Ibid, p. 245

(39) شقير، نعوم، المرجع السابق، ص 75.

(40) المرجع نفسه، ص 76.

(41) فى عام 2000 قاد أحد البدو عالم الطبيعة جابريل ميخائيل إلى الكشف عن كهف وادى الظلمة ويحوى رسوم صخرية، وفى عام 2001 قام الباحث المجري أندرياس زبوراى، بفحص الكهف ونشره علميا، وفى عام 2020 قامت لجنة من منطقة آثار شمال سيناء برئاسة هشام حسين بتوثيق الرسوم الصخرية بالكهف، للمزيد: موقع وزارة السياحة والآثار المصرية ، www.antiquities.gov.eg تفاصيل المواقع الأثرية؛

Zboray, Andras, An unpublished shelter with prehistoric engravings of a possible late Plestocene data in the north-central Sinai(Egypt), Sahara23, 2012, pp. 163-166.

(42) برزخ السويس هو لسان من الأرض يفصل ما بين البحر المتوسط شمالاً وخليج السويس جنوبا، حيث تبلغ المسافة ما بين البحرين حوالى 90 ميلاً، ويمتد ما بين بيلوزيوم والسويس، حيث توجد ثلاث أجزاء من البرزخ ينخفض منسوبها عن منسوب البحر، تلك الأجزاء هى البحيرات المرة، وبحيرة التمساح، وبحيرة المنزلة، وتقع بحيرة التمساح فى منتصف البرزخ. "Kenney, C., The gates of the East: Ten chapters on the Isthmus of Suez Canal, London, 1857, p. 16."

(43) Ibid, P. 17.

(44) حسن، سليم، موسوعة مصر القديمة، الجزء الثالث عشر، ص 697- 698.

(45) تحد بحيرة التمساح مدينة الإسماعيلية من الجانب الشرقى، وتمتد إلى الشرق من وادى الطميلات، تبلغ مساحتها 14كم^2 ويتروح عمقها ما بين 4م إلى 19م دون منسوب سطح البحر، ويحيط بها برك وسبخات من جميع الجهات، ويتخللها أربعة جزر منها أثنتان صناعيتان[45]. "شعبان، أبو بكر، الأخطار الجيومورفولوجية فى المنطقة بين بحيرة التمساح ورأس خليج السويس، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2012، ص46.

(46) حسن، سليم، موسوعة مصر القديمة، الجزء الخامس عشر، ص 24 – 25.

(47) مهران، محمد بيومى، الحضارة المصرية القديمة، الجزء الأول– الأداب والعلوم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1989، ص99.

(48) تبلغ مساحة البحيرات المرة 234كم^2 وتمتد بإتجاه عام شمال غرب– جنوب شرق ويبلغ أقصى إتساع لها 13,5كم وأقصى طول 37,5كم، وتشمل البحيرة الكبرى 194كم^2 بنسبة 83% من إجمالى مساحة البحيرات المرة، وعمق البحيرات يتراوح بين 5م إلى 12,8م دون منسوب سطح البحر، ويوجد بها 18 جزيرة تتباين فى مساحتها، على الشاطئ الغربى للبحيرة توجد مدن وقرى مثل أبو سلطان، فايد، فنارة، كسفريت، بمحافظة الإسماعيلية، و كبريت وجنيفة بمحافظة السويس. "شعبان، أبو بكر، المرجع السابق، ص 48."

(49) لوحة بيتوم من الجرانيت الرمادي ترجع لعهد بطلميوس الثاني،ويبلغ إرتفاعها ١٫٢٨ متر وعرضها ٠٫٩٨ مترًا، وهي محفوظة الآن بمتحف السويس، وقد نشرها أولًا الأثري «نافيل» الذي كشف عنها أثناء الحفر في منطقة تل المسخوطة عام 1883م.

"Naville, E., 1885, The Store city of Pithom and the route of the Exodus, London; Montet, P., Géographie de Egypte ancienne, part 1, 1957, p. 218."

(50) Lefébure, E., Les fouilles de m. naville a pithom: l'exode. le canal de la mer rouge. Revue De L'histoire Des Religions, 11, 1885, pp. 302-326, p. 306.

(51) Bellefonds, Linant, , Mémoires sur les principaux travaux d'utilité publique exécutés en Egypte depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours, 2 vols. Paris: Arthus Bertrand, 1872, 3, p. 116.

(52) Kitchen, K., «Ramesside Egypt's Delta Defence Routes — the SE Sector», SEAP 18 (1998) 33-38, p. 43-44.

(53) Haiman, M., 1996, Early Bronze Age IV Settlement Pattern of the Negev and Sinai Deserts: View from Small Marginal Temporary Sites. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, (303), pp. 1-32, P. 2.

(54) Ibid, p. 12.

(55) Ibid, p. 13.

(56) Priglinger, Elisa, Different Aspects of Mobility and Migration Duringthe Middle Kingdom, Ägypten und Levante / Egypt and the Levant, Vol. 29 (2019), pp. 331-354, P. 336.

(57) من أكثر الأسماء المصرية للأسيويين هى كلمة العامو aAmw وترجمتها الشائعة الأسيويين، وكانت التسمية فى الدولة القديمة للبدو من النقب، وتطورت فى الدولة الوسطى لتشير للأسيويين عموماً، الاسم الشائع الثانى للأسيويين فى النصوص المصرية القديمة هو الستت أو الستيو sT.tyw sT.t وتشير إلى مجموعات بشرية سكنت شمال شرقى مصر (الساحل الفلسطيني) واستمر الأسم من عصر ما قبل الأسرات حتى الدولة الوسطى، ولكن الأسم لم يشير لجماعات بعينها ولكن يشير إلى مناطق شرقى مصر،وأرتبط الأسم "المنتيو mnTw وأيضاً "الرتنو rTnw " بجماعات متمردة هاجمت بعثات التعدين فى سيناء والنقب.

(58) لم يكن توافد الأسيويين على تخوم الدلتا الشرقية وتهديدهم للطرق الحيوية يمر دون مواجهات مع السلطات، حيث عمل ملوك الدولة القديمة على محاربتهم سواء داخل مصر أو خارجها، ففى عصر الأسرة السادسة خرج القائد وبى فى خمس حملات على أقل تقدير، أربع عن طريق البر وخامسة عن طريق البر والبحر، وتكللت كلها بالنجاح، ويقترح بعض الباحثين أن تلك المعارك كانت جنوب فلسطين، بينما يرى أخرون أنها ربما دارت فى وادي الطميلات أو فى شرق الدلتا، وعلى اى حال فان إرسال وبى خمس مرات يدل على إتساع رقعة المواجهات ومن المنطقى أن تتنوع جبهات القتال كما أنها من نوع الحملات التأديبية سواء كانت داخل أو خارج مصر. عبد العزيز صالح،المرجع السابق، ص 477; الحنجورى، محمد سالم، الإقليم الثامن خلال عصر الإنتقال الثاني، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، 2003، ص 24.

(59) Al-Ayedi, Abd elrahman, op cit, p. 6.

(60) مهران، محمد بيومى، المرجع السابق، ص 309.

(61) "إرشادات إلى الملك مرى كارع" من عهد الملك خيتى الثالث إبان عصر الإنتقال الأول، توجد تلك الإرشادات أو النصائح فى بردية بطرسبورج اكتشفها الأثرى الروسى جولينشيف عام 1876 وقام بنشرها، ثم ظهرت لها عدة ترجمات كان من أهمها جاردنر وبرستد، وهى محفوظة الأن فى متحف لينتجراد تحت رقم A1116 كما توجد نسخ أخرى فى موسكو وكوبنهاجن.

(62) مهران، محمد بيومى، المرجع السابق، ص 311.

(63) Barta, M., sinuhe, the bible, and the Patriarchs, 2003, p. 32.

(64) سليم، محمود عمر 2010، نبوءة (نفر روهو) " نفرتى" البوبسطى فى الدولة الوسطى صفحات مهمة فى تاريخ السرد فى أدب الحكمة الفرعونى ، مجلة حضارات الشرق الأدنى القديم ، العدد الأول. 2010، ص76.

(65) تباينت أراء العلماء حول موقع أسوار الأمير بشرق الدلتا، يقول نيكولاس جريمال أن أمنمحات الأول قد قام بجولة فى وادى الطميلات وأمر بتشييد أسوار الأمير:

Grimal, Necolas, A History of Ancient Egypt, Trans. J. Shaw from French, Oxford: Blackwell, 1992, p. 160.

ويقول دونالد ردفورد أن تل الرطابي هو موقع أسوار الأمير:

REDFORD, Donald, "The Hyksos Invasion in history and Tradition", Orientalia 39, 1970, pp. 1-51, p. 80.

إريك هورنونج تقول أن مشروع أسوار الأمير كان على الحافة الشرقية للدلتا لتأمين الممرات إلى شبه جزيرة سيناء:

Hornung, Eric, 1999, History of Ancient Egypt: An Introduction. Trans. D. Lorton, from German, Ithaca: Cornell University, 1999, p. 52.

ويعتقد جاردنر أنها شيدت لمنع تدفق الأسيويين على شرق الدلتا:

Gardinar, Allan, 1962, Egypt of the Pharaohs, Oxford: Clarendon, 1962, p.131.

(66) Redmount, Carol, On an Egyptian Asiatic frontier , an archaeological history of the wadi (Tumilat, Chicago, March1989, p. 70.

(67) نور الدين، مصطفى محمد، تل الرطابي في ضوء الإكتشافات الأثرية الحديثة، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي لحضارات الشرق الأدنى القديم، جامعة الزقازيق، 2017، ص 127.

(68) Gilmour, G., Kitchen, K., Pharaoh Sety II and Egyptian Political Relations with Canaan at the End of the Late Bronze Age. Israel Exploration Journal, 62(1), 2012, pp. 1-21, p. 5.

(69) Mumford, Gregory, International relations between Egypt , Sinai and Syria , Palestine during the late bronze ages to early Persian ages period , PHD theses , Toronto university , 1998, p. 540.

(70) Caminos, R., Late Egyptian Miscellanies, Brown Egyptological studies 1, London, Oxford university Press, 1954, p. 253.

(71) Ibid, p. 255.

(72) Ibid, p. 293.

(73) Aḫituv, S., Sources for the Study of the Egyptian–Canaanite Border Administration. Israel Exploration Journal, 46(3/4), 1996, pp. 219-224, p. 222.

(74) Bruyère, B., Unmonement de Ramsès II, a Serabum, BESHGIS, III, 1949-50, p. 74.

(75) Mumford, Gregory, op. cit, p. 537.

(76) Ibid, p. 538.

(77) Singer, I., 1988, Merneptah's Campaign to Canaan and the Egyptian Occupation of the Southern Coastal Plain of Palestine in the Ramesside Period. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, (269), 1988, pp. 1-10, p. 4.

(78) حسين، هشام محمد، المرجع السابق، ص259.

(79) عبد العليم، سيد، الحضارة المصرية فى مصادر بلاد الشام وبلاد النهرين فى عصر الإنتقال الثالث، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، العدد الرابع، يناير2013، 1- 27، ص5.

(80) سفر الملوك الأول 11-1.

(81) الطلي، خالد، الإقليم الثامن فى مصر السفلى، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الاداب، جامعة الزقازيق، بنها، 2001، ص181.

(82) المرجع نفسه، ص182.

(83) عبد العليم، سيد، المرجع السابق، ص 8.

(84) سفر الملوك الأول 14 :25.

(85) Herzog, Z., Enclosed Settlements in the Negeb and the Wilderness of Beer-sheba. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, (250), 1983, pp. 41-49, p. 48.

(86) Ibid, p. 49.

(87) ميخائيل، ناجى نجيب، بوبسطة خلال عصر الأسرة الثانية والعشرين (945ق م : 730 ق م)، رسالة دكتوراة غير منشورة، المعهد العالى لحضارات الشرق الأدنى القديم، جامعة الزقازيق، 2004، ص227.

(88) Collins, A., Cleomenes of Naucratis, Heroonpolis, and the Revenue from Red Sea Trade under Alexander the Great. Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik, 180, 2012, pp. 237-242, p. 239.

(89) نور الدين، مصطفى محمد ، المرجع السابق، ص 314.

(90) Cameron, G., "Darius, Egypt, and the "Lands Beyond the Sea"." Journal of Near Eastern Studies 2, no. 4,1943, pp. 307-13, p. 312.

(91) عبد السميع، محمد، التقرير العلمي عن حفائر تل الصابحة بمنطقة آثار وسط سيناء خلال الفترة من سبتمبر- أكتوبر 2001، حوليات المجلس الأعلى للآثار، المجلد الأول، 2004، ص167-177.

(92) غانم، محمود سالم ، نقوش نبطية من منطقة شمال غرب خليج السويس دراسة لغوية حضارية، رسالة ماجستير، كلية الأداب، جامعة الإسكندرية، 2016، ص 47.

(93) سيد، عبد المنعم عبد الحليم، صلات الأنباط بمصر من خلال النقوش النبطية على صخور الحجاز وصحراء مصر الشرقية، مجلة كلية الأداب والعلوم الإنسانية، السعودية، 1981، ص44.

(94) ذُكر إسم جاسان فى التوراة 11 مرة حيث ورد فى سفر التكوين 9 مرات، وورد فى سفر الخروج مرتان، ففى الإصحاح 46 /29 ذكر أن سيدنا يوسف عليه السلام قد استقل مركبته واستقبل أباه سيدنا يعقوب فى أرض جاسان حيث احتضنه طويلا وبكى على عنقة.

العمارة العسكرية الرومانية بمنطقة وليلي (المعسكرات دراسة تاريخية وأثرية)

Roman military architecture in the Volubilis region (the camps historical and archaeological study)

مهني السالك (*)[1]

جامعة سيدي محمد بن عبد الله سايس–فاس

تاريخ الاستلام: 18 /2022/02 تاريخ القبول: 2022/04/07 تاريخ النشر : 2022/04/26

ملخص:

يعتبر موضوع العمارة العسكرية بموريطانيا الطنجية من المواضيع التي لم تنل لحد الآن الاهتمام الذي يستحق من قبل الدارسين. وذلك على الرغم من كونه يبين بدرجة كبيرة الدور الرئيسي للجهاز العسكري، ويبرز مساهمته في تحكم الاستيطان الروماني في هذه الولاية. وتعتبر منطقة وليلي من المناطق المهمة بهذه الولاية، دافع عنها الرومان بقوة وذلك لموقعها الاستراتيجي ولأهميتها الاقتصادية أيضا. حيث عملوا على بناء مجموعة من المعسكرات، عرفت انتشارا واسعا وتوزيعا منتظما تربط بينها مجموعة من أبراج المراقبة، قصد حماية المنطقة ومراقبة تحركات القبائل المورية والتصدي لهجماتهم القوية. وسنحاول في هذا المقال الحديث عن العمارة العسكرية الرومانية التي أحكمت سيطرتها على سكان المنطقة، مركزين على المعسكرات من خلال الكشف عن الأدوار المنوطة بها، وكذا التعرف على الخصائص والمراحل التي مر منها تشييد هذه المنشآت، ناهيك عن دراسة الانواع والاشكال الهندسية من حيث تقنيات البناء وتطور عناصرها المعمارية، ثم التأريخ لها والتعرف على مشيديها.

(*) مهني السالك: Salek.mihni@gmail.com

الكلمات الدالة: موريطانيا الطنجية؛ وليلي؛ الرومان؛ المعسكرات؛ أبراج المراقبة؛ الوحدات العسكرية

Abstract:

The subject of military architecture in Mauritania Tangitana is one of the topics that have not yet received the attention it deserves by scholars. This is despite the fact that it shows to a large extent the main role of the military apparatus, and highlights its contribution to the control of the Roman settlement in this province. The Volubilis region is an important area of this province, strongly defended by the Romans for its strategic location and also its economic importance. Where they worked to build a group of camps, known wide spread and regular distribution, linked by a group of watchtowers, in order to protect the area and monitor the movements of the Mauri tribes and confront their strong attacks. In this article, we will try to talk about the Roman military architecture that tightened its control over the population of the region, focusing on the camps by revealing the roles entrusted to them, as well as identifying the characteristics and stages through which the construction of these facilities passed, not to mention the study of the types and engineering forms in terms of construction techniques and development Its architectural elements, then its history and identification of its builders.

KeyWords: Mauritania Tingitana; Volubilis; Roman; Camps; Watchtowers; Military units.

مقدمــة

كان من الصعب على الرومان توفير الحماية لولاية موريطانيا الطنجية من هجمات القبائل المورية المتزايدة، لأنها منطقة شاسعة يصعب حمايتها بواسطة فرق عسكرية متنقلة، إذ كانت هذه القبائل تمثل خطرا حقيقيا لم يكن الرومان يتوقعونه في الولاية، لذلك تطلب تحصين هذه المنطقة منذ بداية الاحتلال الروماني، بإنشاء العديد من المعسكرات الرومانية، حفاظا على مكتسباتهم وضمان الأمن والاستقرار بها. وقد شكلت هذه المعسكرات أحد العناصر المهمة للوجود العسكري بالطنجية، وكانت بمثابة جهاز للدفاع والمراقبة تصديا لهجمات وثورات القبائل المورية والتدخل لحماية مصالحها.

شيد الرومان بموريطانيا الطنجية هذه المعسكرات في مواقع استراتيجية، وكان توزيعها حسب المهام الأمنية، حيث كانت هنالك معسكرات بالقرب من المدن تقوم بمهمة الحماية، وكانت الأخرى وسط الاستغلاليات الفلاحية أو بالقرب من الطريق الرئيسية تقوم بمهمة المراقبة، كما شيدوا مجموعة من أبراج المراقبة، بهدف تسهيل عملية التواصل بين المعسكرات.

1–الموقع الجغرافي لمنطقة وليلي

تعتبر وليلي المنطقة ما قبل الأخيرة على الطريق الرابطة بين طنجي وطوكولوسيدا، وتعود الإشارة الأولى حول هذه المدينة إلى المؤرخ بومبونيوس ميلا (Pomponius.M) في معرض حديثه عن المدن الصغيرة والهامة البعيدة عن البحر[1] ، في حين يذكر المؤرخ بلينيوس

أنها تقع على بعد 35 ميلا في الجهة الجنوبية لمستوطنة بناصا، وعلى مسافة متساوية من البحر الأبيض المتوسط شمالا والمحيط الأطلسي غربا[2] .

ساعدت الظروف الطبيعية والخصوصيات التاريخية التي شهدتها المنطقة خلال الفترة القديمة في استغلال مجالها القروي أيضا[3] ، كما أثبتت الدراسات الأثرية والتاريخية أن المنطقة كانت مرتبطة ببلادها الخلفية، نظرا لموقعها الاستراتيجي ووجودها في وسط فلاحي جعل منها سوقا مركزيا لعدد من المواقع، فضلا عن دورها الإداري والعسكري[4] .

وتكمن أهمية هذه المواقع في وجودها بالقرب من الأودية أو العيون المائية أو المرتفعات الجبلية، كواد خومان، واد فرطاسة، واد الردم، وعين الشكور، عين الوردة، عين كرمة ، وجبل زرهون، وبلاد الملالي وغيرها، وكانت جلها عبارة عن تجمعات قروية، أو مواقع منفردة[5] .

كما أن وجودها وسط مجموعة من الأراضي المسطحة يضفي عليها طابعا جبليا، فضلا عن موقعها كملتقى الطرق التجارية من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق انطلاقا من ممر تازة الحالي، ومرورا باب تيسرة، ولعل هذا ما جعلها بابا للجهة الغربية للمنطقة[6] .

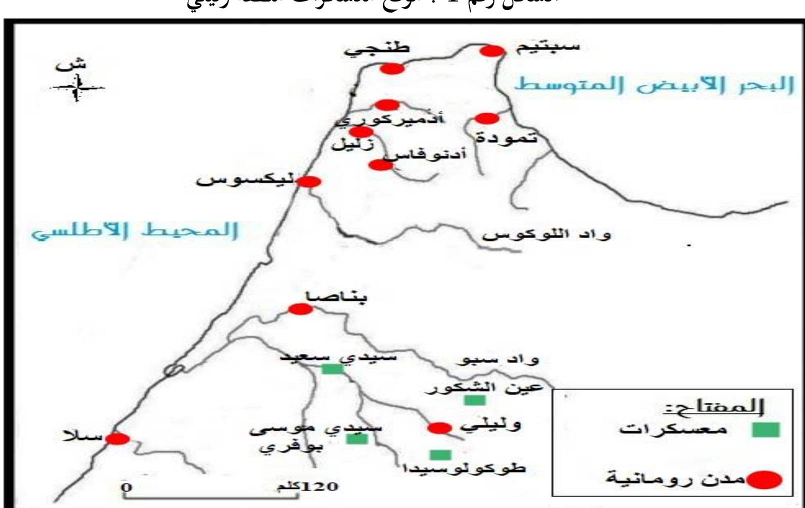
يبدو أن وليلي والقرى المجاورة لها زودت بمختلف المصادر الأساسية ، الشيء الذي سمح أيضا بانتشار الحقول الفلاحية، واختلاف المنتوجات الفلاحية، ولعل هذا ما جذب إليها اهتمام الرومان قبل فرض سيطرتهم العسكرية على المملكة المورية[7] .

2-معسكرات منطقة وليلي

سمحت الدراسات والأبحاث الأركيولوجية التي أقيمت في منطقة وليلي من التعرف على أربع معسكرات، تم تأسيسها مباشرة بعد الاحتلال الروماني، وذلك لموقعها الاستراتيجي

ولأهميتها الاقتصادية، من جانب آخر شهدت أيضا هذه المعسكرات استقرار عدة وحدات عسكرية، كما تبين ذلك المصادر المادية، خاصة النقائش العسكرية التي تم الكشف عنها خلال الحفريات الأثرية التي همت هذه المنشآت العسكرية. وتتوزع هذه المعسكرات على الشكل التالي :

الشكل رقم 1 : موقع معسكرات منطقة وليلي



1–2 معسكر عين الشكور (Ain schkour)

تعود أولى الإشارات حول هذا الموقع إلى الباحث شارل تيسو سنة 1872، بعد الكشف عن بقايا رومانية على بعد ثلاث كيلومترات شمال مدينة وليلي قرب عين الشكور[8]، وهو ما أكده الباحث دولامارتينيير (De la Martinière) بعد العثور على بقايا رومانية بهذا الموقع[9]. وقد أمكن التعرف على الموقع انطلاقا من الصور الجوية، بعد وجود قلعة يجهل اسمها وسط منطقة فلاحية آهلة بالسكان تقع على بعد 150 مترا من الطريق المؤدية إلى وليلي في أعلى مرتفع زكوطة[10]، وأبانت هذه الصور الجوية أن مساحتها تبلغ حوالي 4 هكتارات، كما

عثر في هذا الموقع على بعض المخلفات الأثرية، وهي عبارة عن نقائش لاتينية وبعض القطع الخزفية[11].

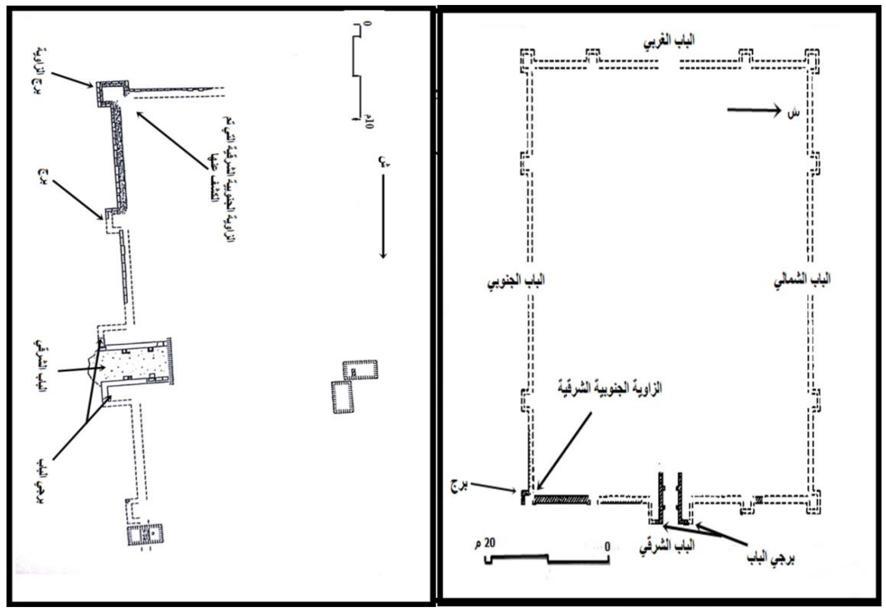
يقع معسكر عين الشكور على بعد حوالي 3.5 كلم شمال مدينة وليلي عند سفح جبل زرهون، وعلى منحدر متقدم في اتجاه الغرب يهيمن على هضبة وليلي، وتشكل القمة الشمالية مثلث لحماية موقع وليلي، والتي تكون قممها الأخرى معسكرات موسى بوفري وطوكولوسيدا، وتتحكم خصوصا في مسار الطريق الشمالي المتجه نحو قمة زكوطة، حيث كانت الدوريات تجتاز جبل زرهون لرصد ومراقبة التحركات المحتملة في الجبال والتلال شرق مدينة وليلي[12]. وقد أكدت الأبحاث الأثرية أن عين الشكور كان عبارة عن مركز عسكري روماني يكمن دوره في حماية مدينة وليلي من الجهة الشمالية[13].

يتوفر الموقع على مصادر وفيرة ودائمة وغيرها من منابع المياه القريبة من الموقع، وذلك على بعد 350 مترا شرقا، ومن المستبعد أنه جرى نقلها للمعسكر. وقد أقيمت المدينة حول المعسكر، ويحيط بها على الأقل في الجانبين الجنوبي والشمالي، كما زودت المدينة بسور موجه نحو الجنوب يستند إلى الزاوية الجنوبية الشرقية من المعسكر، يبلغ ستاره الداخلي حوالي 55 مترا، فضلا عن مجموعة من الأروقة التي تنتمي إلى بناية كبيرة بالقرب من المسار المفترض لهذا السور الجنوبي[14].

مكنت الأبحاث الأثرية من الكشف عن النصف الجنوبي الشرقي من الستار الجنوبي بشكل كامل تقريبا، وسمحت بتحديد مسار سور المعسكر في ستاره الشمالي الشرقي[15]. يتخذ معسكر عين الشكور شكلا مربعا ب88 مترا[16] بدون نتوء أبراج الزاوية، ويمتد على مساحة تقدر بحوالي 7744 مترا مربعا أي ما يعادل 0.77 هكتار، أما الزوايا فقد تم

الكشف فقط عن الزاوية الجنوبية الشرقية، دعمت ببرج مستطيل الشكل يكون نتوءه يبلغ طوله 4.70 أمتار على 4.20 أمتار، وهو بارز على الجدار الشرقي ب 1.80 متر و1.40 متر على الجدار الجنوبي[17].

الشكل 2: تصميم عام لمعسكر عين الشكور **الشكل 3: تصميم للجزء المكتشف بعد 1959**



المرجع بتصرف

Lenoir (M), Le Camp…, fig. 159. Euzennat (M), Le limes…op,cit, p.263

بنيت أسوار المعسكر التي يبلغ سمكها حوالي 1.30 متر بشظايا الأنقاض، ومكسوة في الخارج بحجارة منحوتة (pierre de taille)، أما جدران برج الزاوية الجنوبية الشرقية فهي متماثلة البناء ولا يتعدى عرضها 0.80 متر. يتوسط الستار الجنوبي الشرقي برج يبلغ طوله حوالي 3.80 أمتار ونتوئه بارز ب 1.80 متر، ولا يبدو أن نتوئه بارز داخل المعسكر، ثم

برج آخر متناظر معه يتوسط الستار الشمالي الشرقي[18]. ولعل ما يميز معسكر عين الشكور هو وجود ثكنة عسكرية تستند إلى الواجهة الداخلية للسور، ونجهل ما إذا كان هذا السور دعم ببرج له بابين أو أربعة أبواب[19].

أما فيما يخص الأبواب فقد تم التعرف على باب واحد فقط يتوسط الجانب الشرقي، يحيط به برجان لم يتم الكشف عن أي منهما، يبلغ عرضها أربعة أمتار ونتوئها بارز أيضا بأربعة أمتار[20]. يحد الممر جداران في الداخل يقدر طولهما بحوالي 10 أمتار دون أن يتم الكشف عنهما، ويبلغ عرض ممر بين البرجين 4.80 أمتار، ليتم تقليصه إلى 3.60 أمتار بدعامتين، مع بعض التعديلات في شكله، وتعزيز القبو ب3.30 أمتار نحو الداخل، ودعامتين أخريين لدعم قبو ثان، كما تم تحديد فناء داخلي يبلغ طوله حوالي 16 مترا مربعا[21]. وبالمقابل لم تكشف الأبحاث الأثرية عن المباني الداخلية للمعسكر.

أزالت الأبحاث الأثرية التي أجريت داخل المعسكر عن تراب مدكوك (sol tassé) بحوالي 1.50 متر تحت سطح الأرض، تتوافق استراتيغرافيا مع السور الذي تم الكشف عنه، حيث طمر الباب ب 1.50 متر تحت أرضية حديثة[22]، وقد أظهرت الاستبارات تحت هذه الأرضية وطبقة من الركام الترابي (remblai) يبلغ سمكها 0.75 متر، أن الجدران مبنية بشظايا أو بحجارة كبيرة الحجم ومتصلة بهذه الأرضية في أماكن مغطاة بحجارة ومطلية بطبقة من الحريق[23].

ومن المحتمل أن تكون هذه البقايا لمعسكر أصلي تعرض للحريق والدمار في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي (بعد سنة 161م)، وهو التاريخ الذي تدل عليه إحدى

القطع النقدية تعود للإمبراطور أنطونان ديوس (Antonin Diuus)، اكتشفت في طبقة الحريق، ولذلك فإن المعسكر الذي تم الكشف عنه جزئيا يتوافق مع عملية إعادة البناء[24].

اعتمدت الأبحاث في التأريخ لمعسكر عين الشكور على نقيشة[25] عثر عليها بالموقع يبدو من خلالها أن المعسكر تم تأسيسه من طرف الكتيبة الأولى الأشتورية الكاليسية (coh.I Asturum et Callaecorum)، التي كانت تحت قيادة فلاڤيوس نيبون (Flavius Neon)، وذلك ربما منذ منتصف القرن الميلادي الأول، وهو التاريخ الذي يوافق مجيء هذه الفرقة العسكرية إلى موريطانيا الطنجية سنة 57م، ومشاركتها في بناء رواق في وليلي، وتشييد بريطوريوم (praetorium) معسكر عين الشكور[26]. بينما يفترض البعض أنه من الصعب اعتبار كلمة بريطوريوم تحيل هنا إلى المعسكر ككل، كما أشار إلى ذلك بعض الباحثين في وقت سابق[27]. وربما كانت هذه الكتيبة ما تزال موجودة عند نهاية القرن الميلادي الثاني وبداية القرن الميلادي الثالث[28].

غادرت هذه الوحدة هذا المعسكر بعد أن دُمّر وأعيد بناؤه سنة 161م[29]، وبالتالي فإن بناء المعسكر الأصلي يرجع إلى نهاية القرن الأول على أبعد تقدير[30]، وقد يكون التدمير الذي تعرض له هذا الموقع مؤشرا واضحا على شدة ثورات القبائل المورية للاحتلال الروماني.

ويبدو من خلال نقيشة أخرى اكتشفت بالقرب من البوابة الشرقية للمعسكر، وهي عبارة عن إهداء للإمبراطور ألكسندر سيفيريوس (Alexandre Severius) إلى لوسيوس أوريليوس نيميسانوس (Lucius Aurelius Nemesianus) قنصل الطنجية بين (222م–232م)، تتحدث عن توسيع حمام المعسكر من قبل قائد الكتيبة الرابعة الألفية الطنكرومية* (cohors IV milliaria Tungrorum)، [31] فالألقاب التي وردت في النقيشة

(Saluus) و(Inuictus) تتعلق بحملة الإمبراطور الروماني ضد الفرس، ومن المؤكد أن تاريخ هذه النقيشة يعود إلى حوالي نهاية 232-233 م[32]. ويحتمل أن المعسكر الذي تم الكشف عنه كان موجودا خلال هذه الفترة، وبالتالي فإن تأريخه يجب أن يكون نهاية القرن الثاني أو بداية القرن الثالث الميلاديين[33]. يتضح إذن أن المعسكر الأصلي في هذا الموضع تم تخريبه حوالي منتصف القرن الثاني للميلاد، ثم شيد بعد ذلك بقليل فوق الموضع نفسه معسكر ثان خضع لنفس التصميم.

من جهة أخرى تم التعرف أيضا على عدد من الوحدات العسكرية بفضل النقائش اللاتينية، حيث تشير إحدى النقائش والمؤرخة بحوالي 192/191م إلى وجود كتيبة البريطونوم* فيكسيلاسيو (Vexillatio Brittonum) بوليلي[34]، حيث يفترض الباحث أوزينا استقرار هذه الكتيبة في بناية تقع شمال قصر كورديانوس بالقرب من باب طنجة، تنتظم حول فناء مركزي كبير عثر بداخله على قطع من بعض الأسلحة ومذبح لإلهة الإنضباط (Disciplina)[35].

يبدو أن معسكر عين الشكور كان مقرا لمجموعة من الفرق العسكرية الهامة المشكلة من المشاة والفرسان معظمها من أصل إسباني[36]، وهي تشكل بهذا المكان قوة عسكرية كبيرة بإمكانها التدخل السريع في حالة الاضطرابات.

بالإضافة إلى ذلك، فقد دعم أيضا معسكر عين الشكور بنقاط للمراقبة لعل أهمها، برج للمراقبة بعين بزيب (Ain Bzib) على بعد 1,5 كلم في الشمال الشرقي من عين الشكور، ويراقب من هناك الطريق الذي يمر بالقرب من جبل بوكنفود (Bou Kennfoud)[37].

يستند معسكر عين الشكور أيضا على بعد 5 كلم من الجهة الشمالية الغربية على ثلاثة أبراج للمراقبة مربعة الشكل، وذلك بموقع بلاد أقصير (Bled Akser) تعمل على تأمين الاتصال مع معسكر سيدي سعيد ومعسكر سيدي موسى عن طريق بلاد الكعدة، كل ذلك من أجل مراقبة الطرق الرومانية التي تصل من هناك إلى وليلي[38].

أما في ما يخص التخلي عن المعسكر فنجهل بالضبط تاريخ الجلاء عنه، غير أنه يمكن أن يكون متزامنا مع تاريخ الانسحاب من جنوب ولاية الطنجية نهاية القرن الثالث. وتثبت الترميمات التي عرفها سور المدينة وتقويته بمواد أعيد استعمالها يصعب تحديد تأريخها، أن هذا الموقع عرف استقرارا من دون شك في وقت لاحق نهاية الاحتلال العسكري[39].

2-2- معسكر طوكولوسيدا (Tocolosida) (بلاد تاكورارت)

يقع معسكر طوكولوسيدا على بعد 4,5 كلم جنوب وليلي بين عين تاكورارت وعين سمارت، حيث وطنها بطوليمي في '10°33-'10°8 بين تريسيديس(Trisidis) وإيربيس (Herpis)[40]، ويعتبر هذا الموقع النقطة الأخيرة على الطريق الداخلية "طريق طنجي طوكولوسيدا" كما ورد في الدليل الأنطونيني، وذكرها الجغرافي رافيني أيضا تحت صيغة (Tocolosion) ووطنها بين وليلي وبادو[41].

وقبل العثور على آثاره ببلاد تاكورارت يؤكد الباحث تيسو[42] أنه يقع على الطريق المتجه جنوبا نحو مكناس، وذلك بموقع أمركو (Amergo)، ولكنه تبين أنه عبارة عن قلعة تعود لعهد الموحدين، حيث تم الكشف على بعض البقايا المتميزة على بعد 45 دقيقة (4.5 كلم) جنوب مدينة وليلي، وتتمثل في آثار سور بني بالحجارة وبعض المنشآت التي بقيت واضحة المعالم[43]. وفي سنة 1888 وقف الباحث دولامارتنيير على آثار جدران وبقايا متناثرة

في هذا الموقع، وافترض أنها توافق عقبة العربي (Aqbat Arbi)[44]. كما تحدث شاتلان عن الأهمية التي أولاها الرومان في اختيار موقع طوكولوسيدا الاستراتيجي[45].

بني معسكر طوكولوسيدا على تلة صغيرة شمال قمة بلاد الملالي (Bled el Mellali)، وسمح موقعه الاستراتيجي على واد الردم وهضبة وليلي بمراقبة المنطقة الجنوبية كلها، والتحكم في مناطق عديدة وذلك باتجاه الشمال على جبال الأطلس، حيث يمكن رؤية سهل الغرب من خلال فجوة سيدي قاسم[46]، وهو موقع يليق بمركز متقدم بولاية موريطانيا الطنجية[47].

الشكل 4: موقع طوكولوسيدا والمعسكر

المرجع بتصرف : Euzennat (M), Le limes.., op,cit, p. 243

يحيط بهذه المدينة الممتدة على نطاق واسع معسكر على المنحدرات الغربية والجنوبية والشرقية، مع وجود زاوية يمكن رؤيتها في الشمال الشرقي للمعسكر. وتقدر مساحتها بأكثر من 12 هكتارا أي 1400 متر[48]. وكانت محاطة بسور يبدو أنه كان متصلا بالزاوية الشمالية الغربية لجدار المعسكر[49]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن المدينة أسست على الأرجح بعد الاحتلال ودمرت خلال منتصف القرن الثاني الميلادي[50]، فالباحث أوزينا يعترف أن سور طوكولوسيدا قد شيد خلال القرن الثاني الميلادي بدلا من النصف الثاني من هذا القرن[51]، ويبدو أن هذا التأريخ والذي سبق وأن اقترحته الباحثة إليان لونوار (Lenoir. E) هو الأكثر قبولا[52].

كشفت الأبحاث الأثرية بالموقع عن قطعة نقدية تعود لفترة حكم الامبراطور كلاوديوس (41م-54م) تحت عتبة البناية (F) (البوابة الجنوبية)[53]، وحددت أيضا تجمعا سكانيا حول طوكولوسيدا، من المرجح أنه يعود إلى البدايات الأولى لاحتلال ولاية الطنجية، أو قبل ذلك[54].

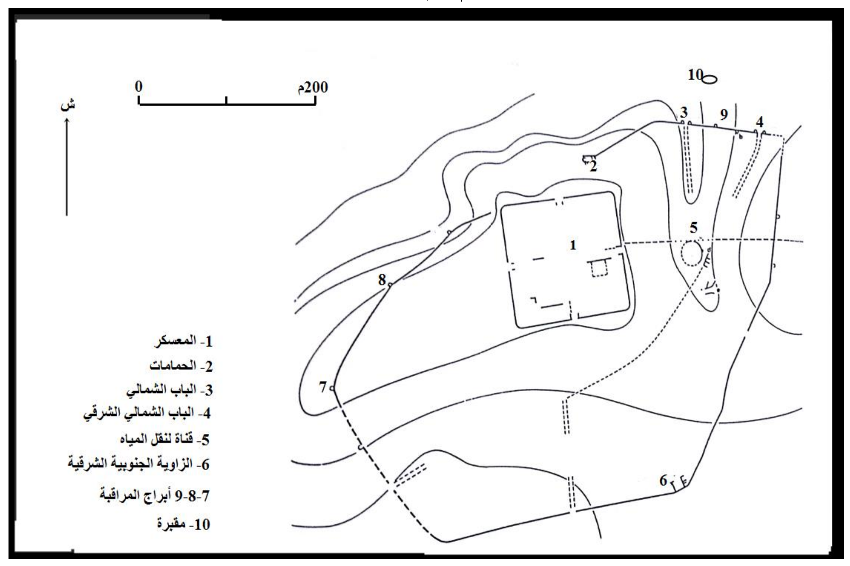
بني معسكر طوكولوسيدا على قمة التلة تنحدر قليلا نحو الجنوب والشرق والغرب، وتهيمن بشكل كبير على هضبة وليلي شمالا، كما أشار الباحث لويس شاتلان سنة 1916 إلى وجود آثار قناة المياه في الجهة الجنوبية لزرهون[55]، ويبدو أن المسار الحضري لهذه القناة الموجهة نحو الشرق والغرب، قد تم الكشف عنها خلال الاستبارات التي أجريت شرق المعسكر حددت خلالها بعض البقايا الأثرية[56]، كما زود المعسكر بالمياه من خلال مصدرين هما عين تاكورارت وعين سمارت في شمال وجنوب التلة[57].

سمحت عدة دراسات بتوضيح معسكر طوكولوسيدا من مختلف جهاته وذلك عن طريق التصوير الجوي[58]، وتظهر المعسكر مربع الشكل تقريبا، تختلف أبعاده من باحث لآخر

حيث تراوحت ما بين 135 مترا و 160 مترا لكل جانب. حددها الباحث لويس شاتلان في 160 مترا[59]، و160 أو 170 مترا عند أوزينا[60]، وهي أبعاد لا تتوافق مع تلك المشار إليها في الرسوم التصويرية للصور الجوية الأولى التي تم تفسيرها[61]، في حين حدد الباحث موريس لونوار طول المعسكر بحوالي 135 مترا على 135 مترا، بمساحة تقدر ب 18225 مترا مربعا أي ما يعادل 1.82 هكتار، وجوانبه موجهة على النقاط الأساسية[62].

أما زوايا المعسكر فهي دائرية الشكل، ولا نعلم ما إذا تم تقويتها أم لا، أما سور المعسكر فقد بني بالحجارة (maçonnerie)، وهو عبارة عن جدار مبني بشظايا صغيرة الحجم، ولا يمكن رؤيتها بشكل كبير تحت المنحدر المحيط حاليا بالمعسكر، ومن المحتمل أنه لم يكن هناك خندق، ويتوسط كل جدار من جدرانه الأربعة باب، وقد مكنت الحفريات في الوقت الحالي من التعرف فقط على موضع البوابة الشرقية والبوابة الجنوبية[63].

الشكل 5 : تصميم عام لمدينة ومعسكر طوكولوسيدا



المرجع بتصرف : Euzennat (M), Ibid, p. 247

من جهة أخرى تمكن الباحث لويس شاتلان من الكشف وسط المعسكر عن جدار يتجه شمال–جنوب وجدارين موجهين نحو الشرق، وهي ربما لآثار مركز القيادة لم يتم التعرف عليها بعد[64]. أما خارج المعسكر فقد كشفت الأبحاث الأثرية سنة 1956 شمال المعسكر عن بناية صغيرة، عبارة عن حمام يتقاطع مع سور المدينة، كما عثر في شرق المعسكر على بناية بيضاوية الشكل يبلغ قياسها حوالي 30 مترا في محورها الكبير[65]، ويفترض البعض أنها كانت مكانا مخصصا لتربية الخيول[66].

بعد أن اعتبر معسكر طوكولوسيدا لفترة طويلة مبنيا خلال الفترة السيفيرية (193م–235م)[67]، أو في نهاية القرن الثاني الميلادي، قدم الباحث موريس أوزينا تاريخا مقبولا لبناء هذا المعسكر ما بين 75م و115م [68]، وقد استند على العناصر الاستراتيغرافية في هذا التأريخ بعد الاستبارات التي أجريت خارج المعسكر، وهو ما أكده بعض الدارسين الذي رجح تاريخ بنائه إلى نهاية القرن الأول الميلادي، اعتمادا على نقيشة عثر عليها بالموقع، والتي تشير إلى احتلال المعسكر من طرف الجناح الأول الأغسطي الغالي (Ala I Augusta Gallorum) ابتداء من سنة 88 م، ومن المحتمل أن الدفاع عن منطقة وليلي تطلب وجود هذه الوحدة العسكرية[69].

وحسب الاشارات الموجودة في شاهدي قبر عثر عليهما حول المعسكر، فقد احتل هذا المعسكر على التوالي وحدتين من الفرسان هما الجناح الأول الأغسطي الغالي والجناح الأول الحميري (Ala I Hamiorum Syrorum sagittaria)[70]، وهما تنتميان إلى القوات العسكرية المساعدة بموريطانيا الطنجية، فمساحة المعسكر الشاسعة سمحت بحشد حوالي 500 فارسا[71]، ومن المحتمل أن إحدى هاتين الوحدتين كلفت بتأسيس المعسكر.

ومن أجل تشييد المراقبة بمعسكر طوكولوسيدا، أقيمت حوله مراكز عسكرية ثانوية وهي بمثابة أبراج للمراقبة، ومن أهمها نجد برج الملالي (Mellali) الذي يبعد عن طوكولوسيدا بحوالي 1,8 متر، وهو يسمح بذلك لمعسكر طوكولوسيدا بمراقبة هضبة مكناس من الجهة الجنوبية[72].

وتدل بعض اللقى الأثرية التي عثر عليها بالموقع والمؤرخة بالقرن الرابع الميلادي، أنه استمر الاستقرار بالمعسكر بعد نهاية الاحتلال العسكري[73].

3-2- معسكر أوليبوم (Ulpium) /سيدي موسى بوفري (Sidi Moussa bou Fri)

يعود الفضل في اكتشاف معسكر سيدي موسى بوفري إلى الباحث براديز (Barradez) من خلال الصور الجوية، وذلك عندما كلف بمهمتين للبحث حول الليمس الروماني بولاية موريطانيا الطنجية، اكتشف خلالها نقيشة في هذا المعسكر، وقام باستبار محدود مكنه من الكشف عن جزء من الباب الشرقي[74]. ويدعى هذا المعسكر أيضا بمعسكر كروان (Guerrouane) وذلك نسبة إلى المنطقة التي يوجد بها، كما أطلق عليه سكان المنطقة اسم القلعة (Elkelaa)[75].

كان موقع سيدي موسى موضوع حفريات سرية من طرف الباحثين عن الكنوز، أجريت بطريقة عشوائية وأثرت بشكل سلبي على الربع الشمالي الشرقي من المعسكر[76]. بعد ذلك قام الباحث موريس لونوار[77] بإجراء عمليات تنقيب بهدف تحديد أبعاد وتصنيف المعسكر، استهدفت البابين الشمالي والغربي و الزاوية الشمالية الغربية من المعسكر والستار الجنوبي.

يقع معسكر سيدي موسى بوفري على المنحدر الشمالي لجبل قفص (kefs)، وقد سمح له بالسيطرة من الجهة الغربية على هضبة وليلي بأكملها عند سفح جبل زرهون، كما يرتبط هذا المعسكر مع كل من معسكرات عين الشكور، طوكولوسيدا وكذلك مع مدينة وليلي نفسها[78]، ويتحكم في الممر الشرقي الغربي بين واد الردم الذي يحد الهضبة إلى الغرب وسهل الحوض (el Haoudh) في الجهة الغربية لكتلة كروان، ومكنت أحد أبراج المراقبة في الجهة الغربية لهذه الكتلة من مراقبة واد بهت[79]، ولا يبدو أن هذا الموقع قد تم احتلاله قبل إنشاء المعسكر.

الشكل 7: موقع معسكر سيدي موسى بوفري

المرجع بتصرف : Euzennat (M), Ibid , p. 189

بني المعسكر على قمة مستوية نسبيا للتل، ويتزود بالمياه ربما بفضل منابع تقع أدناه شمال المنحدر الشمالي للمعسكر، وكشفت الأبحاث الأثرية عن مدينة صغيرة على المنحدرات الشرقية والجنوبية والغربية، يحيط بها سور محاذي للمعسكر في الزاوية الشمالية الغربية وربما في

الزاوية الشمالية الشرقية[80]، كما أبانت أيضا عن جدار السور في الزاوية الشمالية الغربية يبلغ طوله تقريبا 4.50 أمتار وعرضه 1.20 متر، بني بالحجارة دون استعمال الحجارة المنحوتة[81].

لم تكشف الحفريات عن سور المعسكر بشكل كبير، كما يبدو من خلال مسار ستاره. ويأخذ المعسكر شكلا مربعا، وتختلف أبعاده من باحث إلى آخر، رغم أنها متقاربة في معظمها، حيث يبلغ قياسه حسب البعض حوالي 94x98 مترا أي ما يعادل مساحة 0.80 هكتار[82]، في حين قدر البعض الآخر أبعاده ب 90x90 مترا أي بمساحة 0.81 هكتار[83]، أما البعض الآخر فيحددها ب ب 94.70 مترا من الشمال إلى الجنوب و 93.40 مترا من الشرق إلى الغرب[84]، بمساحة تقدر ب 8844 مترا مربعا أي ما يعادل 0.88 هكتار[85].

الشكل 8 : تصميم عام لمعسكر سيدي موسى بوفري

المرجع بتصرف : **Lenoir (M),Le camp romain…,op,cit,fig. 160**

بالمقابل، سمحت الأبحاث الأثرية بالتعرف على زوايا المعسكر الدائرية الشكل، وهي في جميع الأحوال غير مدعمة بأبراج[86]. وقد أظهرت الحفريات الأثرية في الزاوية الشمالية الغربية جهازا مختلف قليلا، يمتد على طول 3.40 أمتار من الستار الغربي ومتصل مع الستار الشمالي، ويبلغ طوله 6.50 أمتار وعرضه 1.10 متر وتضاعف عرض الستار الغربي في الحالة الأولى لاحقا في الداخل والخارج من خلال واجهتي حجارة يبلغ عرضها الإجمالي 1.65 متر، ويرتبط الجانب الخارجي المضاعف بالواجهة الداخلية لجدار السور، كما تم ربط تقوية الزاوية والستار الغربي مع هذه البناية[87].

أبانت الحفريات عن سور معسكر سيدي موسى بوفري على طول قصير (1.40 متر غرب الباب الشمالي، 3.40 أمتار في الزاوية الشمالية الغربية، 1.15 متر جنوب الباب الغربي، 4 أمتار على الستار الجنوبي)، بينما لا يظهر من الباب الشرقي سوى واجهته الداخلية، بني بالحجارة مع وجود قطع صغيرة غير منتظمة، كما استعمل الحجر المنحوث في جنبات الممرات وزوايا أبراج الأبواب[88].

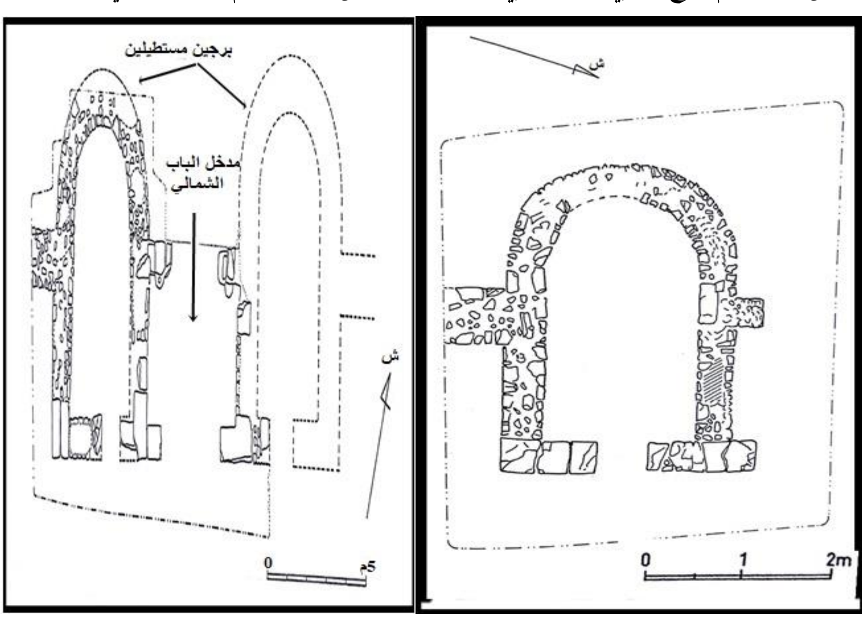
يتروح عرضه من 1.05 متر إلى 1.10 متر، وتم تقويته (إلى 1.65 متر) بالقرب من الزاوية الشمالية الغربية، وخلال الاستبار الذي أجري على الستار الجنوبي الذي يقدر عرضه ب 1.80 متر لم يتم التمكن من تحديد عملية الاصلاحات التي لحقته، أما الأبراج فلا يظهر أي برج متوسط في ستار المعسكر[89].

ومن خلال الأبحاث الأثرية[90] تم التوصل إلى معطيات جديدة، وذلك بالكشف عن ثلاثة أبواب تقع تقريبا في وسط الجانب الشرقي والشمالي والغربي. كما يلاحظ بعض الأشرطة البارزة على السور ووسط الجانب الجنوبي تشير إلى موقع الباب الرابع[91].

تقع البوابة الشرقية في وسط بنايات زراعية تحيط بسور المعسكر الذي تعرض للتدمير بشكل كبير، ومع ذلك سمحت بقايا الآثار القليلة للبرجين بمطابقتهما مع البرجين الآخرين، وعند البوابة الشمالية تم الكشف عن البرج الغربي حيث نجد منفذ وواجهة البرج[92]. كما تم البحث عن البوابة الغربية التي لا تظهر على الميدان من خلال التناظر المفترض مع الباب الشرقي، واكتشف خلالها البرج الجنوبي في المكان المتوقع، لذلك يفترض الباحث موريس لونوار أن البرج الشمالي متناظر تماما مع البرج الجنوبي[93].

تتوفر أبواب المعسكر الثلاثة المعروفة على برجين مستطيلين خارج وداخل السور، لهما نتوء نصف دائري في الخارج يبلغ 2.80 متر بالنسبة للبرج الغربي للباب الشمالي، و2.45 متر للبرج الجنوبي للباب الغربي. أما نتوءها الداخلي فيبلغ من 2.40 متر إلى 2.80 متر، وتضم هذه الأبراج غرفة لها نفس الشكل يمكن الولوج إليها من خلال مدخل في منتصف الواجهة الداخلية، ويرجع تاريخها اعتمادا على تصنيفها إلى العهد السيفيري (193م-235م)[94].

الشكل 9: تصميم للبرج الجنوبي للباب الغربي للمعسكر   الشكل 10: تصميم للباب الشمالي للمعسكر



Lenoir (M), Ibid, Fig. 161   **Lenoir (M),Ibid, Fig. 164**

ويتراوح عرض الممر بين هذه الأبراج من 4.75 أمتار (شمالا) إلى 60.3 أمتار (غربا). أما الباب الشمالي فقد تم تقليصه نحو الخارج ب 2.40 متر بدعامتين، ويلاحظ عند البوابة الغربية يلاحظ فقط نتوء بارز لدعامتين، وفي اتجاه الداخل نجد دعامتين أخريين نتوءهما بارز يحد فناء في الداخل بعمق يقدر ب 2.25 متر إلى 2.50 متر (متعامدة مع السور)[95].

وتجدر الإشارة إلى أن البابين الشمالي والغربي متشابهين تماما في التصميم مع بعض الاختلافات الطفيفة في أبعاد عناصرها المختلفة، فالبوابة الغربية (أبعادها، نتوء الأبراج، عرض الممرات) أصغر من البوابة الشمالية[96].

كشفت الأبحاث داخل المعسكر عن وجود آثار لبعض المباني يفترض الباحث براديز أنها لمركز القيادة (principia) يبلغ طولها 45 مترا على 32 مترا[97]، ويظهر أن هذه الأبعاد كبيرة جدا، أي بمساحة تقدر ب 1440 مترا مربعا وهو ما يعادل 1/6 من مساحة المعسكر، كما يحتل مركز التلة مكانا بارزا ربما يغطي بناية مهمة لم يكشف عنها ولو جزئيا خلال الاستبارات السرية[98].

وقد عرف الموقع إجراء خمس استبارات مفتوحة داخل المعسكر، أقيم الاستبار الأول في محور الباب، وعلى الرغم من أنه لا تظهر أتربة على الجدران، فإن عدم وجود هيكل يشير إلى وجود طريق. وكشف الاستبار الثاني في الجهة الشرقية عن وجود غرفتين يبلغ عرضهما 3.30 أمتار، وموجهتين نحو شرق–غرب وغير متصلتين فيما بينهما، إذ لا يمكن اعتبار الجدار الجنوبي لهذه الغرف امتدادا للجدار الشمالي للغرفة الثالثة[99].

ويشير الاستبار الثالث الأكثر شمولية إلى غرفتين متجاورتين مستطيلتي الشكل (الغرفة 4 و 5)، يبلغ طولهما 8 أمتار وعرضهما 2.50 متر مفتوحتين نحو الغرب، كما يشير في الجهة الشمالية إلى غرفتين (الغرفة 2 و 3) يفصل بينهما جدار دمر بشكل جيد، وتوجد في شمال الغرفة الثانية وفي الغرفة الأولى درجا غير منتظم بشكل جيد، يتكون من ثلاث درجات غير متساوية الطول تستند على الجدار الغربي. ويشير استعمال مواد أعيد

استخدامها على وجود ترميمات في وقت لاحق، وقد بنيت الجدران التي تم الاحتفاظ بها بشكل جيد بالتقنية الافريقية (Opus Africaine) وهي تقنية غير منتظمة [100].

يحد هذه البنايات من الجهة الشرقية جدار يبلغ طوله 15 مترا، يوجد في شرقه درج منتظم بشكل جيد يبلغ ارتفاعه مترا واحدا، يتكون من أربع درجات عرضها 2.60 متر تؤدي إلى الغرف المستطيلة الشكل، يحدها شرقا جدار منهار، وبأسفل هذا الدرج طبقة من الأتربة الصفراء والرملية، هي بدون شك أساس شارع دمرته عمليات الحفريات العشوائية (الغرفة 6)، ويرجح الباحث موريس لونوار أن تكون هذه البنايات هي مجموعة من الثكنات يحدها من الجهة الغربية شارع ذو مستويين [101]. كما تم العثور على واجهة جدارين متعامدين شرقا وغربا خلال الاستبار الرابع، وفي الاستبار الخامس كشفت الأبحاث عن بعض الحجارة المنحوتة [102].

اعتمدت الأبحاث الأثرية في التأريخ لمعسكر أولبيوم على نقيشة لاتينية عثر عليها الباحث براديز سنة 1953، وهي عبارة عن إهداء إلى جني المكان أولبيوم (Ulpium)، وهو الاسم الذي أخذه هذا المعسكر من طرف قائد الكتيبة البارثية (Cohors Parthorum)[103]، وقد اقترح الباحث موريس لونوار في البداية قراءة النقيشة باسم الكتيبة الاسبانية(Cohors Hispanorum)، وتم دحض هذه الفرضية بعد اكتشاف نقيشة ثانية مخصصة للإله أوغسطا من قبل الكتيبة البارثية[104]. وقد بات من الصعب تفسير هذه النقيشة، نظرا لعدم التعرف على كتائب أخرى بارثية (parthes) في الجيش الروماني خلال الفترة الامبراطورية.

ومن الراجح أن هذا المذبح يؤرخ بالفترة السيفيرية (193م-235م) من خلال شكل الحرف الأول (G)، ولأن الكتيبة البارثية أيضا لا نجدها في جميع الشهادات العسكرية التي تم التعرف عليها بالطنجية، والتي وصلت إلى هذه الولاية خلال نهاية القرن الثاني الميلادي[105]. ويبدو من الصعب تتبعها عندما يفترض أن الإهداء كان مخصص لجني الكتيبة أولبيا (cohorte Ulpia) حيث كان الشخص المهدى له قائدا لها، فليس من الضروري الإشارة إلى نوعية جني الكتيبة[106].

ومهما يكن الشخص المكرس في هذه النقيشة، فإن الاهداء المعروف بجني الكتيبة يتم دائما صياغتها بشكل واضح، كما نجده مرتبط بآلهة أخرى، ومن المستبعد حسب الباحث لونوار[107] أن ينسب هذا اللقب إلى كتيبة من القوات العسكرية غير المعروفة.

وبالتالي يفترض الباحث موريس لونوار أن هذه النقيشة لا تتوافق مع سلسلة الاهداءات "إلى جني+اسم مكان الجني" (au génie+toponyme au génitif)، فجني أولبيوم المكرس في النقيشة لا يمكن أن يكون للمعسكر الذي أسس خلال فترة الامبراطور تراجانوس (98م-117م)[108]، والذي تولى الدفاع عن هضبة وليلي إلى جانب معسكرات أسست قبل فترة وجيزة وهي معسكرات عين الشكور وطوكولوسيدا.

من جهة أخرى يرجح الباحث روبيفا[109] أنه يمكن استعمال صفة أسماء الأماكن في الإهداءات لجني المكان، لذلك فإن جني أولبيو (Genio Ulpio) يمكن أن يشير تماما إلى أن المعسكر كان يسمى أولبيوم (Ulpium).

في مقابل ذلك واعتمادا على مجموعة من اللقى الخزفية كشف عنها خلال الحفريات بالموقع، ويتعلق الأمر أساسا بالخزف السجلي الفاتح (A) وبعض القطع من الخزف ذو

البرنيق الأحمر (الجنوب الغالي والاسباني)، وبعض القطع من الخزف السجلي الفاتح (C)، تشير كلها إلى احتلال هذا المعسكر خلال القرن الثالث الميلادي[110]، يمكن القول بأن معسكر أولبيوم شيد خلال فترة الامبراطور تراجانوس (98م-117م) في بداية القرن الثاني الميلادي، وعرف استقرار الكتيبة البارثية نهاية هذا القرن. ومن المحتمل أنه تم التخلي عن هذا المعسكر خلال نفس الفترة التي تم فيه الجلاء الروماني عن جنوب إقليم الطنجية في نهاية القرن الثالث[111].

من جهة أخرى، دعم معسكر أولبيوم بأبراج مراقبة صغيرة، حيث حصن في الجهة الغربية ببرج في موقع بوربيعة (Bou Rbiaa)، وفي الجهة الجنوبية الغربية ببرجين للمراقبة في موقع كدية عيشة حادو (koudi Aicha Haddou)[112].

وفي الجهة الشمالية الشرقية يرتبط معسكر أولبيوم بموقع بلاد الكعدة (Bled Gaada)، الذي افترض بعض الباحثين[113] أنه بمثابة معسكر، حيث كشفت الأبحاث الأثرية على برج للمراقبة هنالك، وربما برجين آخرين في مكان غير بعيد منه، ومن المرجح أن هذه الأبراج كانت بهدف التحكم ومراقبة الطريق الروماني الممتد من سيدي موسى متجها نحو مدينة وليلي ليصل جنوبا إلى معسكر طوكولوسيدا.[114].

2-4- معسكر سيدي سعيد Sidi Said

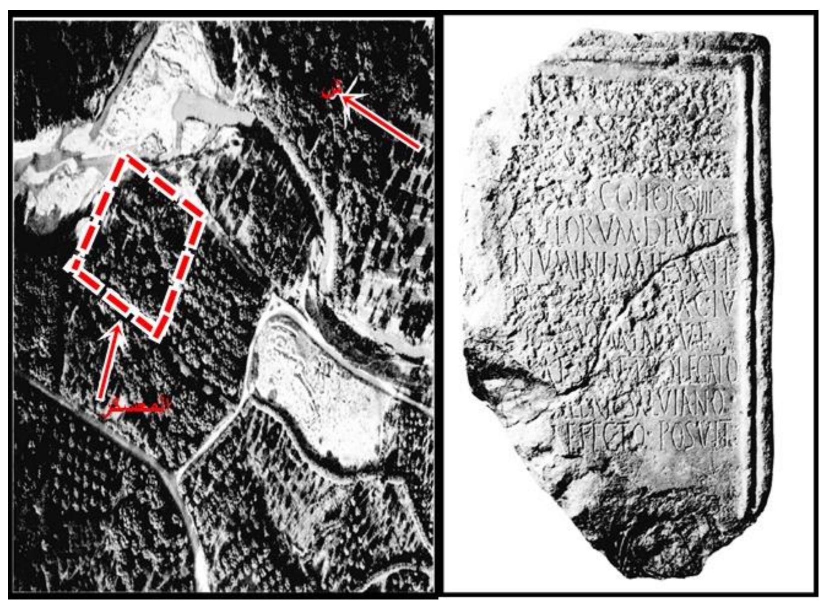
يقع معسكر سيدي سعيد على بعد 20 كلم في الجهة الشمالية الغربية لمدينة وليلي على الضفة اليمنى لواد الردم[115]. ويحتل هذا المعسكر موقعا داخل سهل كبير يعتبر امتداد لسهل الغرب بالقرب من جبل بودرعة (Boudraa)، اعتبره البعض مركزا حيث طابقه مع موقع أكوادسيكاي (Aquae Dacicae)[116]، في حين وطنه البعض الآخر مع مستوطنة

بابا[117]. وقد تم التعرف على وجود معسكر روماني بهذا الموقع يكمن دوره في مراقبة السهل والممر الطبيعي لوادي الردم.

كشفت الأبحاث عن وجود آثار هامة بهذا الموقع، تمتد على مساحة تقدر بهكتارين تقريبا يحتمل أنها آثار لسور المعسكر وحمامات، ولكن بسبب انتشار الحقول بالمنطقة التي غطت جزء كبير من هذه الآثار لم يتم بعد توضيح معسكر سيدي سعيد،[118]، الذي ما يزال في حاجة إلى أبحاث جديدة يحتمل أن تقدم نتائج دقيقة.

شهد هذا الموقع تنقيبات أثرية سنة 1922، أفرزت مجموعة من اللقى الأثرية على الضفة اليسرى لوادي الردم، خاصة بعض القناديل وتماثيل فخارية لم يعد لها ظهور اليوم، إضافة إلى نقيشة مهمة، تتحدث عن إهداء لأم الامبراطور ألكسندر سيفيريوس، ثم نقيشة ثانية لشاهد قبر لجندي توفي أثناء الخدمة العسكرية عثر عليها على بعد 8 كلم بالقرب من الضفة اليمنى لواد الردم[119].

الشكل 11: نقيشة معسكر سيدي سعيد **الشكل 12: صورة جوية لموقع معسكر سيدي سعيد**



Euzennat (M),le Limes…, p.196 **Euzennat (M), le Limes…, p.198.**

بعد ذلك أجريت استبارات واسعة في الموقع ابتداء من نونبر 1935 إلى غاية ماي 1936، لكنها لم تتوصل إلى نتائج حاسمة، همت في المقام الأول تلة تتحكم في 20 مترا تقريبا من الوادي، وبلغ عمقها أحيانا إلى أربعة أمتار كشفت عن بنايات رومانية مهمة، منها بقايا جدران سميكة ربما تعود لسور المعسكر، ويبلغ سمك هذا الجدار 1,5 متر، كما بني بأحجار كبيرة الحجم، إضافة إلى عدة كتل أخرى عند مدخل البناية ربما تعود لبقايا الباب،

وأخيرا قناة كبيرة الحجم لتصريف المياه وبقايا سلالم، فضلا عن عدد من القطع الخزفية والنقدية[120].

وفي سنة 1955، كشفت الاستبارات أيضا عن آثار لجدران من خلال صور جوية قديمة كانت كافية لإعطاء تصور عن تماسك هذه البناية، عبارة عن بقايا على ضفاف الوادي لغرفتين بأرضية مبلطة وحوض صغير وجدار مهم جدا بسمك متر واحد تحيط به مجموعة من الحمامات[121].

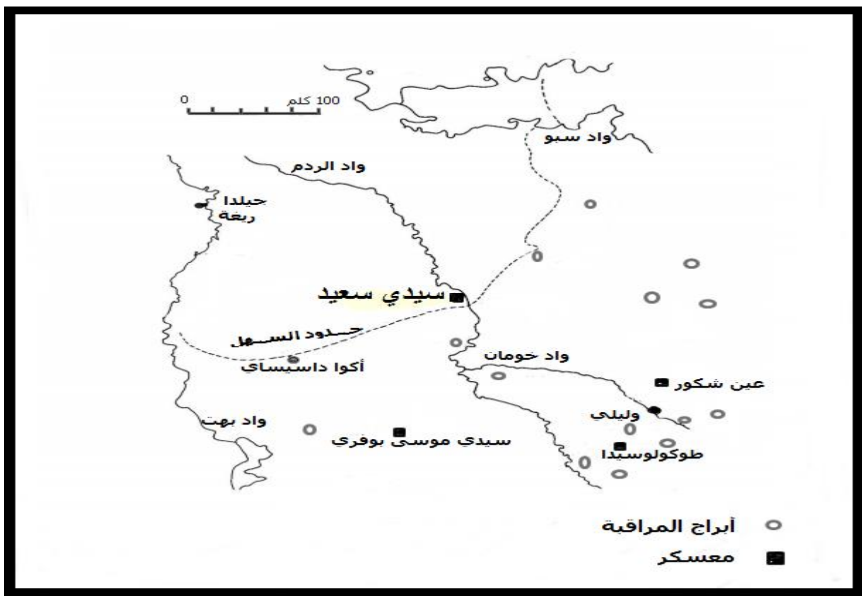
ومن المرجح أن هذا المعسكر يأخذ شكلا مستطيلا، وفيما يخص أبعاد المعسكر فتقدر بحوالي 75 مترا على 80 مترا بمساحة تتراوح ما بين 0.60 و0.8 هكتار، كما هو الحال بالنسبة للعديد من المعسكرات بالطنجية[122].

أما بالنسبة لتاريخ هذا المعسكر فربما يعود إلى الفترة المبكرة من الامبراطورية[123]، اعتمادا على نقيشة لاتينية[124] أهديت لفرقة عسكرية عسكرت بسيدي سعيد خلال العهد الروماني، ويتعلق الأمر بالكتيبة الرابعة الغالية للفرسان (Cohors IV Gallorum Equitata)، وصلت إلى ولاية موريطانيا الطنجية منذ منتصف القرن الأول الميلادي، واستقرت فيما بعد خلال عهد الامبراطور ألكسندر سيفيريوس (222-235) بسيدي سعيد[125].

كما عثر بجوار سيدي سعيد في الجهة الجنوبية الشرقية على حصن صغير يبلغ طوله حوالي 19.5 مترا على 16.5 مترا شيد بمرتفع جبل بودرعة، إضافة إلى برجين، الأول؛ مستطيل الشكل أرخ له الباحث روبيفا قبل الفترة الكلاودية(préclaudienne) عثر عليه بزنوفة (zenofa) والثاني؛ عثر عليه بسيدي مبارك (Sidi Embarek)، وهي بمثابة مراكز

متقدمة تسمح لمعسكر سيدي سعيد بالتحكم في مناطق تمتد من وادي الردم إلى غاية جبل زرهون تحسبا لأي هجوم مباغت من جهة، ومراقبة الطريق الروماني الذي يصل إلى مدينة وليلي من جهة أخرى[126].

الشكل 13: موقع معسكر سيدي سعيد



المرجع بتصرف

Rebuffat (R), Recherches sur le Bassin de Sbou, <u>C.R.A.I</u>, N° 4, 1986, p. 642.

خاتمة

لقد كانت هذه المعسكرات إذن ضرورية لحماية والدفاع عن وليلي، حيث سعت إلى صد كل خطر يهدد أمن وسلامة الأراضي الخصبة والمتواجدة بين واد سبو وواد بهث، من أجل منع ومراقبة تحركات القبائل المستقلة المجاورة لوليلي التي تتوفر على منشآت عسكرية

متعددة ومتنوعة. ففضلا عن موقعها الإستراتيجي، فالمدينة محاطة بأربع معسكرات دفاعية (عين الشكور، طوكولوسيدا، سيدي موسى بوفري، وسيدي سعيد).

كما عززت روما إلى جانب هذه المعسكرات منظومتها الدفاعية بمجموعة الأبراج كانت تسهر على تأمين الاتصال بين هذه المنشآت العسكرية ،وحراسة ومراقبة الوديان والطرق المؤدية إلى منطقة وليلي. وقد تولت مهمة الدفاع عن هذه المنطقة مجموعة من الوحدات العسكرية، تأكد وجودها من خلال العديد من الشواهد العسكرية عثر عليها في هذه المنطقة، ولعل أهمها الجناح الأغسطي الأول والكتيبة الرابعة الغالية والكتيبة الأولى الأشتورية والكاليسية.

الهوامــش:

[1]- Pomponius Mela (1843), Chorographie, III,10, Texte établi, trad.Baudet, éd, Panckouke,Paris, 1843

[2]- Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, V, 1ére partie (l'Afrique du Nord), Texte établi, Trad. Et commenté par J.Desanges, Paris, Belles Lettres,1980

– حسب تعليق الباحث ديزانج، تبين أن وليلي توجد في الحقيقة على بعد 78 كلم من بناصا، وعلى بعد 150 كلم من البحر الأبيض المتوسط، وحوالي 100 كلم من المحيط الأطسي.انظر بنحيون ماجدة، مدن موريطانيا الغربية خلال القرن الأول ق.م، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص : تاريخ قديم، جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجديدة، 2006-2007،ص.289.

[3] – البوزيدي سعيد، الاستغلال الفلاحي بموريطانيا الغربية ما بين القرن الثاني قبل الميلاد والثالث الميلادي، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ تخصص تاريخ قديم،جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الاداب والعلوم الانسانية، ظهر المهراز،فاس، 2000–2001،ص.217.

[4]- Limane (H), Makdoune (M), la mise en valeur antique de l'arrière-pays de Volubilis, problème de sources et approche géographique, **AR**,XII,1996,p.326.

[5]– البوزيدي سعيد، المرجع السابق، ص.219.

[6]– علي واحيدي، مكانة وليلي الاقتصادية في عهد الرومان، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، كليةالآداب، فاس، 1985-1986،ص.6-13.

[7] – البوزيدي سعيد، المرجع السابق، ص.223.

[8] - Tissot (CH), Recherches sur la géographie comparée de la Mauritanie Tingitane, Mémoire présentés par divers savants étrangers à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1e s., IX, Paris ,1878., p. 294.

[9] - La Martinière (H. de), Découvertes archéologiques au Maroc,**C.R.A.I**,1890,p.24

[10] -Euzennat (M), le Limes Tingitane, la frontière méridionale, **C.N.R.S**, Paris, 1989, p.257.

[11] - Ibid,p.258 .

[12] - Lenoir (M), Le Camp Romain Proche-Orient et Afrique du Nord,**E.F.R**, Paris,2011,p.271.

[13] - Baradez (J), Deux missions de recherche sur le limes de Tingitane,**C.R.A.I**, 1955, p.294.

[14] - Lenoir (M), op,cit,p.271.

[15] - Euzennat (M),op,cit, p.260.

[16]- تقدر أبعاده حسب الباحث روني روبيفا ب 90 متر على 90 متر أي ما يعادل 0.81 هكتار:

- Rebuffat (R)Implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane,**Afri Rom**, 4, Atti del IV convegno di studio(sassari,1986),Sassari,1987,pp.31-78.p. 59.

[17] - Lenoir (M), op,cit,p.271.

[18] - Ibidem.

[19] - Euzennat (M),op,cit,p.261.

[20] -Lenoir (M),op,cit,p.271.

[21] - Ibidem.

[22] - Euzennat (M), op,cit,p.262.

[23] - Lenoir (M), op, cit, p.271.

[24] - Ibidem.

[25]- النقيشة عبارة عن إهداء إلى جني المكان من قائد الكتيبة الأشتورية و الكاليسية فلاقيوس نيبون، لا تفيدنا النقيشة في معرفة أصل هذا القائد ومن المحتمل ان يكون أصله من الشرق وهناك من يرى أن أصله من ليدي Lydie.

- Cagnat (R), l'Armée romaine d'Afrique, et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs, imprimerie national : E. Leroux, Paris,1913,p. 259 ; Châtelain (L), Le Maroc des Romaines, Etudes sur les Centres Antiques de la Maurétanie Occidentale, Paris, 1944,p. 119-120 ; Thouvenot (R), Les diplômes militaires trouvés à Banasa, **P.S.A.M**, T. IX, 1951, p.175 ; I.A.M., 821

[26] -Lenoir (M),op,cit,p.271-272.

[27] - Euzennat (M), Le limes…, op, cit, p. 255.

[28] - Euzennat (M),Marion (J), Inscriptions Antiques du Maroc 2, inscriptions latines, éd. **C.N.R.S**, Paris, 1982. p.424.

[29] - Euzennat (M),op,cit, p.268.

[30] - Rebuffat (R), Inscriptions militaires au Génie du lieu d'Aïn Schkour et Sidi Moussa bou Fri, **B.A.M**., 10, 1976, pp. 151-160.

* نسبة إلى مدينة Tongres الموجودة ببلجيكا الحالية.

[31] - Lenoir (M),op,cit,p.272 ; I.A.M. 2, 824.

[32] - Euzennat (M),op,cit,p.264 .

[33] - Lenoir (M),op,cit, p.272.

* تعود أصول أفرادها إلى بلاد الغال.

[34] - Euzennat (M),op,cit, p. 237.

[35] - Ibid, p.239.

[36] - Thouvenot (R), Fragement de diplôme militaire trouvé prés de Volubilis,**B.A.M**,T.VII, 1967,p,643-647.

[37] - Euzennat (M), Le limes…,op,cit,p.276.

[38] - Ibid,p.279.

[39] - Lenoir (M),op,cit,p.272.

[40] - Ptolemy (C), The Geography, IV,7, translate and edited by Edward luther stevenson, with an introduction by josef fichers, New York, 1991.

[41] - Itinéraire d'Antonin,3, d'après بنحيون ماجدة، مدن موريطانيا الغربية خلال القرن الأول ق.م، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص : تاريخ قديم، جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجديدة، 2006-2007،ص.292.

[42] - Tissot (M),op,cit ,p.156-157.
[43] - Euzennat (M), Le Limes..., op,cit, p.240.
[44] - Ibidem.
[45] - Chatelain (L), Le Maroc des Romains…,op,cit,p.131.
[46] - Lenoir (M),Le Camp romain…,op,cit,p.277 .
[47] - Roget (R), Index topographique antique du Maroc, **P.S.A.M**, T.4,1938 p.156.
[48]- تبلغ مساحته حسب الباحث أوزينا 1800 متر :
Euzennat (M),Le limes…,op,cit,p.251
[49] - Lenoir (M), op,cit,p.277.
[50] - Euzennat (M), Archéologie Marocaine de 1958 à 1960, **B.A.M**, T. IV, 1960,p.560.
[51] - Id, Le Limes…,op,cit,p.248.
[52] - Lenoir (E), Les Thermes du nord à Volubilis : Recherches sur l'époques Flavienne au Maroc, thèse de doctorat dactylographiée, Paris Sorbone, 1986, p.343-344, d'après Lenoir (M), le Camp romain…,op,cit,p.277.
[53] - Euzennat (M), Archéologie Marocaine, 1955-1957, **B.A.M**, T 2, 1957, p. 225 ; Id, Le Limes…,op,cit,p.303.
[54] - Lenoir (M), le camp romain…,op,cit,p.277.
[55] - Chatelain (L), le Maroc des romains…,op,cit,p.131.
[56] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,p.252.
[57] - Lenoir (M), op,cit,p.277.
[58] - Baradez (J), Deux missions…,op,cit,p.292.
[59] - Chatelain (L), Le Maroc des romains…,op,cit, p.133.
[60] - Euzennat(M), Le Limes…,op,cit,p.245 .
[61] - Euzennat(M),l'Archéologie Marocaine,1955-1957…,op,cit,p.224, fig.11.
[62] - Lenoir (M), Le camp romain…,op,cit,p.277
[63] - Ibidem.
[64] - Chatelain(L), Le Maroc des romains…,op,cit,p.133.

[65] - Lenoir (M),op,cit,p.277-278.
[66] - Euzennat(M),le Limes…,op,cit,p.252.
[67] - Euzennat (M), l'Archéologie Marocaine,1955-1957…, op,cit,p.225.
[68] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,p.254.
[69] - Rebuffat (R), Implantation militaire…,op,cit,p.40 ; Lenoir (M),op,cit,p.278.
[70] - Ibid, p.67 ; Ibidem.
[71] - Euzennat (M), Le limes…,op,cit,p.254.
[72] - Ibid, p.274.
[73] - Lenoir (M), Le camp Romain…,op,cit,p.278 ; Rebuffat (R), Implantation militaire…,op,cit,p.62.
[74] - Baradez (J), Deux missions ,op,cit,p.294-295.
[75] - Euzennat (M), Le Limes, op,cit,p. 189.
[76] - Ibidem.
[77] - Lenoir (M),op,cit,p.273.
[78] - Ibidem.
[79] - Ibidem ; Euzennat (M), Le camp Romain de Sidi Moussa bou Fri (Région de Volubilis), **B.C.T.H**, 12-14B, 1976-1978, p. 246-247.
[80] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,p.187-195.
[81] - Lenoir (M),op,cit,p.273.
[82] - Baradez (J),op,cit,p 294.
[83] - Rebuffat (R), Implantation militaire…,op,cit,p.59.
[84]– تختلف أبعاد المعسكر من باحث إلى آخر يبلغ متوسط الأبعاد التي تم الحصول عليها من التصميم : الجانب الشرقي : 94.40 مترا، الجانب الشمالي : 93.60 مترا، الجانب الغربي : 95 مترا، الجانب الجنوبي : 93.20 مترا، بفارق 0.60 مترا بالنسبة للجانب الأطول.
[85] - Lenoir (M), le Camp romain…,op,cit,p.273.
[86] - Ibid,p. 274.
[87] - Ibidem.
[88] - Ibidem.
[89] - Ibidem.
[90] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,p.190.
[91] - Lenoir (M),op,cit,p.274.
[92] - Ibidem.
[93] - Ibidem.

[94] - Lenoir (M), Le camp de Tamuda et la chronologie de quelques camps du Maroc, in : 113e Congrès national des Sociétés savantes, Strasbourg, 1988, IVe Colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, T II, Paris 1991, p.363.
[95] - Lenoir (M), Le camp Romain…,op,cit,p.274.
[96] - Ibidem.
[97] - Baradez (J), Deux missions…,op,cit,p.293.
[98] - Lenoir (M),op,cit,p. 274.
[99] - Ibid, p. 275.
[100] - Ibidem.
[101] - Ibid, p.274-275.
[102] - Lenoir (M), op,cit,p.274.
[103] - Baradez (J), Deux missions,op,cit,p.295; Rebuffat (R) , Inscriptions militaires du génie du lieu d'Aïn Schkour et de Sidi Moussa bou Fri, **B.A.M**, 5, 1976, p.152; Id, Implantation militaire,op,cit,p.39 ; I.A.M, 814.
[104] - Lenoir (M), op,cit, p.275-276.
[105] - Ibid,p.275.
[106] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,p.194.
[107] - Lenoir (M),op,cit,p.275.
[108] - Ibidem.
[109] - Rebuffat (R), compléments au recueil des inscriptions antique du Maroc, **Afr,Rom**,IX,Atti del IX convegno di studio (Nuoro,1991),Sassari,1992, p.465 .
[110] - Lenoir (M), op,cit,p.275.
[111] - Ibid,p.275-276.
[112] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,p.189.
[113] - Baradez(J), Deux missions…,op,cit,p.292.
[114] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,p.191.
[115] - Ibid,p.195.
[116]- Chatelain (L), Le Maroc des Romains…,op,cit,p.117-110.
[117] - Rebuffat (R), Implantation militaire…,op,cit,p.61.
[118] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,pp.195-198.
[119] - Ibid, p.197 ;I.A.M,2,299.
[120] - Ibidem.

[121] - Ibid, p.198.
[122] - Rebuffat (R), Implantation militaire…,op,cit, p.38.
[123] - Ibid,p.61.
[124] - Euzennat (M), Le Limes…,op,cit,p.196 ; I.A.M,2,298.
[125] - Ibid,p.195.
[126] - Ibid,p. 276.

قائمة المصادر والمراجع

1. ماجدة بنحيون، مدن موريطانيا الغربية خلال القرن الأول ق.م، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الآداب، تخصص : تاريخ قديم، جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجديدة، 2006–2007.
2. سعيد البوزيدي، الاستغلال الفلاحي بموريطانيا الغربية ما بين القرن الثاني قبل الميلاد والثالث الميلادي، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ تخصص تاريخ قديم،جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الاداب والعلوم الانسانية، ظهر المهراز،فاس، 2001–2000
3. علي واحيدي، مكانة وليلي الاقتصادية في عهد الرومان، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، كليةالآداب، فاس، 1985-1986 .
4. Pline l'Ancien, Histoire Naturelle, V, 1ére partie (l'Afrique du Nord), Texte établi, Trad. Et commenté par J.Desanges, Paris, Belles Lettres,1980.
5. Pomponius Mela (1843), Chorographie, III,10, Texte établi, trad.Baudet, éd, Panckouke,Paris, 1843
6. Ptolemy (C), The Geography, IV,7, translate and edited by Edward luther stevenson, with an introduction by josef fichers, New York, 1991.
7. Euzennat (M), le Limes Tingitane, la frontière méridionale, **C.N.R.S**, Paris, 1989.
8. Cagnat (R), l'Armée romaine d'Afrique, et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs, imprimerie national : E. Leroux, Paris,1913.
9. Châtelain (L), Le Maroc des Romaines, Etudes sur les Centres Antiques de la Maurétanie Occidentale, Paris, 1944.

10. Lenoir (M), Le Camp Romain Proche-Orient et Afrique du Nord,**E.F.R**, Paris,2011.
11. Roget (R), Index topographique antique du Maroc, **P.S.A.M**, T.4,1938.
12. Tissot (CH), Recherches sur la géographie comparée de la Mauritanie Tingitane, Mémoire présentés par divers savants étrangers à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1e s., IX, Paris ,1878.
13. Baradez (J), Deux missions de recherche sur le limes de Tingitane,**C.R.A.I**, 1955, p.294.
14. Euzennat (M), Archéologie Marocaine de 1958 à 1960, **B.A.M**, T. IV, 1960.
15. Euzennat (M), Archéologie Marocaine, 1955-1957, **B.A.M**, T 2, 1957.
16. Euzennat (M), Le camp Romain de Sidi Moussa bou Fri (Région de Volubilis), **B.C.T.H**, 12-14B, 1976-1978.
17. La Martinière (H. de), Découvertes archéologiques au Maroc,**C.R.A.I**,1890.
18. Lenoir (M), Le camp de Tamuda et la chronologie de quelques camps du Maroc, in : 113e Congrès national des Sociétés savantes, Strasbourg, 1988, IVe Colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, T II, Paris 1991.
19. Limane (H), Makdoune (M), la mise en valeur antique de l'arrière-pays de Volubilis, problème de sources et approche géographique, **AR**,XII,1996.
20. Rebuffat (R), Compléments au recueil des inscriptions antique du Maroc, **Afr,Rom**,IX,Atti del IX convegno di studio (Nuoro,1991),Sassari,1992.
21. Rebuffat (R), Implantation militaire romaine en Maurétanie Tingitane,Afri Rom, 4, Atti del IV convegno di studio(sassari,1986),Sassari,1987.
22. Rebuffat (R), Inscriptions militaires au Génie du lieu d'Aïn Schkour et Sidi Moussa bou Fri, **B.A.M**., 5, 1976.
23. Thouvenot (R), Fragement de diplôme militaire trouvé prés de Volubilis,**B.A.M**,T.VII, 1967.

24. Thouvenot (R), Les diplômes militaires trouvés à Banasa, **P.S.A.M**, T. IX, 1951.